W. Fleith.

X 09. Gustav A. Künnicke th.

I. 12. [illegible] - [illegible] -

Die Realpräsenz.

Von

R. Rocholl.

Die
Realpräsenz.

Das Lehrstück von der

Gegenwart des HErrn bei den Seinen.

Ein Beitrag zur Christologie

von

R. Rocholl,
Superintendent in Göttingen.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1875.

Vorwort.

Womit man nöthigenfalls zu schließen pflegt, damit fühlt Verf. zu beginnen sich gedrungen. Er hat die Leser wegen der Druckfehler, welche durch öftern Mangel an Zeit oder durch seine Nachlässigkeit im Text blieben, sehr ernstlich um immer neue Nachsicht zu bitten. — Die sinnentstellenden Fehler sind hinten angemerkt. Nach dieser Herzens-Erleichterung ist noch Einiges voranzuschicken.

Der Titel der vorliegenden Arbeit wird an Pusey: „The Real Presence" erinnern. Allerdings könnte Pusey's Schrift insoweit Einfluß geübt haben, aber auch nur insoweit. Sie wird übrigens uns immer nicht nur zu ernster Aufmerksamkeit, sondern auch zu Hoffnungen nöthigen, welchen auch entgegen zu kommen im Folgenden versucht worden ist. Pusey sagt: „The strength of the strict Lutheranism was its adherence to the meaning of our Lord's words, as the Church has ever received them; its weakness was, to make our Lord's Gift of His own Body and Blood, a m e r e testimony to faith, like the bow in the cloud". p. 109. Auch wir halten dafür, daß die lutherische Confession in dieser Hinsicht Versäumtes nachzuholen habe, aber durchaus nicht in dem hier angedeuteten oder in Deutschland selbst oft geforderten Umfange. Es wird das nachgewiesen werden.

Zur Erklärung des Titels nur dieses:

Unter Realpräsenz des Herrn könnte man überhaupt

zuerst verstehen seine Gegenwart nach seiner göttlichen Natur ganz allgemein genommen. Diese Gegenwart schließt dann, auch für das Sacrament, die menschliche Natur aus, welche ihrer Art nach jetzt nur im Himmel vorhanden ist. Dies ist die Ansicht der reformirten Kirchenkörper. Man kann ferner unter Realpräsenz verstehen die Gegenwart des Herrn nach seiner göttlichen Natur im Allgemeinen und die nur ausnahmsweise, und durch einen Wunderakt jedesmal besonders hergestellte Gegenwart auch seiner menschlichen Natur und zwar nur in der Eucharistie. Das ist die Ansicht der römisch-katholischen Kirche. Dort wie hier aber haben wir nur Gegenwart der göttlichen Natur; denn diejenige der menschlichen in der Eucharistie ist kein Ergebniß der Seinsweise des Erhöhten an sich, nicht natürliche Offenbarungsform, sondern sie ist eine nur durch das Wort der Weihe gewirkte Ausnahme. — Man kann endlich unter Realpräsenz die Gegenwart des Herrn nach beiden Naturen verstehen. Damit erst ist der Ausdruck erschöpft, ist die Gegenwart des Herrn organisch gedacht, sind auch die in der römisch-katholischen Theorie auseinanderliegenden Momente einheitlich gefaßt, und die Gegenwart wird einfach Erweisung des Gottmenschen. Dies ist die lutherische Anschauung. Sie wird im Folgenden vorgeführt, kritisch betrachtet, unter das Kreuzfeuer reformirter und jesuitischer Gelehrsamkeit gestellt, und auf ihre bleibenden Werthe zurückgeführt werden.

Demnach verstehen wir hier nicht die Realpräsenz im engern Sinn, die sacramentliche, wir verstehen sie in weiterer Bedeutung als die Gegenwart des Herrn bei den Seinen überhaupt.

Die Frage ist hier nach längerer Zeit völlig unabhängig und in der Ueberzeugung wieder aufgenommen, daß sie der Sichtung und Fortentwicklung bedarf. Wie weit sie beides erträgt, konnte sich nur ergeben, wenn sie in ganzer Weite

genommen wurde, und so erst ihre Bedeutung im systematischen Ausbau, in einem dogmatischen Querdurchschnitt, sich zu zeigen im Stande war.

Der Verfasser hat, wenn vor Allem das wissenschaftliche Interesse leitete, doch auch der Betrachtung sich nicht entziehen können, wie der hier bearbeitete dogmatische Grundgedanke der Realpräsenz für die Kirche auch von höchster praktischer Bedeutung werden müsse. Die lutherische Confession in Deutschland geht einer Krise entgegen, deren Ende ihre Befreiung von einer jetzt allerdings unwürdigen und lähmenden Abhängigkeit vom Staat sein wird, eine Befreiung, deren absolute Nothwendigkeit Tieferblickenden einleuchtet. Wie dürftig oder mächtig die in Aussicht stehenden Neubildungen sein werden, sie werden eigenartige Ausgestaltung geben, und damit dieser Confession erst die Möglichkeit sichern, ihre vielleicht unscheinbare, aber dennoch centrale Stellung unter den Confessionen einzunehmen, und die ihr zugewiesene Aufgabe damit zu lösen.

Diese ihre Aufgabe und Stellung für das Ganze und in demselben wird dann aber erst offenbar werden, wenn es ihr gelingt, von ihrem tiefsten Grunde, dem Bekenntniß zur vollen Realpräsenz, aus sich wirklich zu erbauen und zu gestalten. Soll sie aber ihren Ritus, ihre Disciplin, ihr Kirchenregiment gewinnen, um endlich in ihrem Eignen zu sein, so kann das nur von diesem ihr erschlossenen und mitgegebenen, ihr eigensten Grundgedanken der völligen Gegenwart des Herrn geschehn. Er wird, soll die Confession in Deutschland überhaupt eine Zukunft haben, seine immanente Plastik äußern, und wahrhaft architektonisch bestimmend wirken müssen. Er wird es also sein, welcher auch dem Sacrament, welcher dem Altar durch Zucht und Anbetung die würdige und bestimmende Stellung wiedergibt. Es dürfte nicht ferner verkannt werden, wie grade die lutherische Freikirche in Deutschland, wie sofort schon der vom Oberkirchencollegium in Bres-

lau geleitete Synodalverband, das unleugbare Verdienst sich erwarb, die Augen für die heilige Zucht, für die nothwendige Umhegung des Altars zu öffnen. Und ebenso wird jener Grundgedanke die liturgische Ausgestaltung des Altar-Sacraments fordern. Denn in Deutschland ist, seit Chemnitz sein Examen de cultu et veneratione sacram. coen. (Exam. Conc. Trid. l. II) schrieb, und für den im Sacrament Gegenwärtigen die Anbetung verlangte, kein Zweifel über das, was man in England und in Nordamerika jetzt mit großem Eifer verhandelt. Keble's: „On eucharistical adoration“ Oxf. & Lond. hat rasch die fünfte Auflage erhalten. Wir haben sehr zu wünschen, daß diese Bewegung zu größerm Ernst frei von ritualistischen Ueberstürzungen zurückführe, und deshalb dieser Arbeit innerhalb der reformirten Kirche mit regem Antheil herzlich zu folgen.

So möge man im Folgenden die Absicht erblicken, jenen Grundgedanken einer Realpräsenz als solchen aufzuzeigen, seine Tragkraft an der Schrift neu zu prüfen, ihn durch das Feuer der Kritik der Confessionen läutern zu lassen. Insofern ist die vorliegende Arbeit eine interconfessionelle. — Sie hat den Schwesterkirchen gerecht werden wollen. — Wird es sich also zeigen, daß die Theorie der Realpräsenz, wie die lutherische Confession sie hinstellte, einer wirklichen Läuterung bedurfte, daß gewisse Misbildungen zu beseitigen, daß Auswüchse, wie eine überspannte Darstellung der mystischen Union, wie die absolute Ubiquität Luthers und der Tübinger, zu entfernen sind, so ist das im Angesicht der ganzen Kirche, von der man sich durch das Wagniß solcher Lehrstücke entfernte, ehrlich zu gestehen. Das fordert schon der Ernst der Lage. Er gebietet, vor schwerem Gange das Heergeräth zu prüfen.

Es fordert dies auch der Gedanke an die Einheit der Confessionen im Blick auf die Zukunft des Herrn am Ende der Tage. Wie fest wir auf dem Eigenthümlichen der Kirchen-

gestalt, welcher wir angehören, bestehen mögen, diesen Blick werden wir eingedenk des gemeinsamen Vaterhauses uns, und grade jetzt, offen erhalten. Ja, je fester wir im Besondern gründen, desto weiter wird das Auge für das Ganze erschlossen. Und vermessen wir uns nicht, zu sagen, was die Zukunft bringt, wir unterschreiben das Wort des seligen Görres: „Wir alle, Katholiken und Protestanten, haben in unsern Vätern gesündigt.“ Suchen wir für dieses Bekenntniß zu bereiten, so liegt darin eine Zukunft.

Es sei nur noch ein vorbeugendes Wort erlaubt.

Niemand kann mehr als Verf. der Unzulänglichkeit der Mittel sich bewußt sein, mit denen er höchsten Geheimnissen des Glaubens speculativ sich zu nähern unternahm. Er fürchtet lebhaft, daß die Darstellung des trinitaren Lebens, wiewohl von sichrer, geschlossener Grundanschauung aus gegeben, doch hier zu aphoristisch, hier zu wenig begründet und dem noch herrschenden Deismus zu fremd erscheine. Er sieht auch dem Tadel sich ausgesetzt, daß die Wirkung der Sacramente zu einseitig realistisch gefaßt wurde. Diese scheinbare Einseitigkeit war mit der bestimmten Aufgabe gegeben. Die andere Seite wird nicht verkannt. Er fürchtet den Tadel, daß eine die reale, sofort durchgeführte, Idiomen-Mittheilung ersetzende Erklärung der Naturen-Unition nicht gegeben sei. — Allerdings das Gesagte mag nicht erschöpfend erscheinen. Es ist ein geringer Trost, daß andere Versuche innerhalb der Theologie dieses Jahrhunderts auch nicht mehr leisteten. Erschöpfend zu sein war indeß auch nicht die Absicht. Verf. ist der Ansicht, daß man den Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache vorzuziehen, daß man von der Erscheinung der Majestät des erhöhten Gottmenschen aus auf das darin sich verrathende Geheimniß der Naturen-Einigung zurückzublicken,

diese selbst aber genügend erklären zu wollen Abstand zu nehmen habe.

Uebrigens wird Verf. für jede Belehrung sich dankbar zeigen.

Er glaubt nirgends vergessen zu haben, was er der Kirche schuldet, deren Diener er ist, wenn die Aufgabe über die Grenzen der Sonderkirchen erhob, und der Betrachtung der einen heiligen, katholischen Kirche galt, welche immer im Auge zu behalten die eigne Confession grade gelehrt hat.

Es ist noch die Pflicht zu erfüllen, den Herren Prof. Hamberger und Lic. Ströbel für gewisse literarische Nachweisungen den schuldigen Dank auszusprechen, und denselben ehrerbietigen Dank der Verwaltung hiesiger Bibliothek für die ausgezeichnete Liberalität zu bezeugen, mit welcher sie Studien zu unterstützen pflegt.

Göttingen, am 10. Febr. 1874.

D. V.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt. Die Ubiquität der menschlichen Natur. Dogmengeschichtlich.

Dritter Abschnitt. Kritik und Aufstellung.

Dritte Abtheilung.

Die Gegenwart des Herrn in der Kirche.

Erster Abschnitt. Die Beiwohnung.

Zweiter Abschnitt. Die Einwohnung.

Dritter Abschnitt. Die Durchwohnung.

Die Realpräsenz.

Einleitung.

Das Stück kirchlicher Dogmatik, welches hier erörtert werden soll, ist von eigentlich centraler Stellung, und das wird durch die Behandlung hervortreten, welcher es im Folgenden unterzogen werden wird. Denn es muß sich als Mitte einer umfassenden Anschauung, ja des gesammten christlichen Systems darstellen. Die Idee des Wohnens und Weilens Gottes unter den Menschen, der Einwohnung, des Wohnung-Machens, ist der Grundgedanke jeder Religion überhaupt, und dieser Gedanke als weissagender findet seine Erfüllung in der Kirche. Dogmatisch ausgedrückt liegt also der ganzen Idee vom Reich Gottes und so auch der folgenden Aufstellung der Gedanke der Gegenwart des Herrn zu Grunde. Dieser ists, welcher vom Paradies des Anfangs an, in Stiftshütte und Tempel bis zur Einwohnung des Sohnes Gottes und wieder bis zum Paradies des Endes, der Hütte Gottes bei den Menschen, allbestimmender Grundgedanke und Ziel der Offenbarung, weil Ziel und Tiefe aller Religion überhaupt ist. Indem wir von diesem Gesichtspunkt aus das vorliegende Dogma mit einem, wenn auch noch so abrißweise angedeuteten, speculativen Aufriß des christlichen Lehrganzen umgeben, so geschieht es, um ihm den tragenden und erläuternden Umkreis zu geben, von welchem aus dann die Mitte vielleicht in neuem Licht oder in neuer Begründung erscheint. Denn wie das Einzelne nur im Ganzen, nur durch seine Stellung in seiner Bedeutung erkannt wird, so erhält es auch nur durch das Ganze seine Kritik und endgültige Construction.

Handelt es sich um Einwohnung und Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, so sind wir damit an die Kategorie des Raums gewiesen, und stehen vor nicht geringen Schwierigkeiten. „Allgegenwart ist

religiös die wichtigste, speculativ eine der tiefsten Vermittlungen bedürftige Eigenschaft," sagen wir mit Fichte. Es bedarf, zu der Frage vom Raum feste Stellung zu nehmen, und die hergebrachte antike Vorstellung zu durchbrechen.

Die ganze mittelalterliche Scholastik arbeitete für ihre Anthropologie wie für ihre Kosmologie mit Aristoteles, sie fußt durchaus auf antiker Weltanschauung. Wir waren Zeugen, wie in dem Augenblick, in welchem die Mystik kirchenbildend auftrat, wie in Luther diese Scholastik zum großen Theil durchbrochen wurde. Der Himmel blieb nicht länger ein jenseits der Sternwelt belegenes Gebiet. Die vielumstrittenen Theorien der Ubiquität des Leibes Christi sind ebensoviele Versuche speculativer Begründung der Realpräsenz des Herrn auf Erden und doch im Himmel, Versuche, das Außereinander von Himmel und Erde in lebendiger Durchdringung der Größen zu überwinden.

Die Ueberwindung gelang innerhalb der lutherischen Theologie zum größten Theil. Von ihrem Kanon aus, daß das Endliche des Unendlichen theilhaft werden könne, arbeitete sie erfolgreich für Christologie und Anthropologie. Wo die Durcharbeit fehlte, wird sich zeigen, hier sei nur angedeutet, daß diese Theologie in der Aufstellung einer absoluten, ruhenden Ubiquität, als einfacher Uebertragung der göttlichen Unermeßlichkeit auf die menschliche Natur des Erlösers einen Schritt that, welcher weit über das Ziel hinaustrug, aber von großer Bedeutung bleiben wird. Um dies zu erkennen, werden wir die Akten eines Processes revidiren müssen, welche seit zweihundert Jahren ruhen, und kaum angerührt wurden, weil man das ganze Convolut unter der Bezeichnung des ubiquitistischen Kriegs sicher reponirt hatte. Indem wir in diese Erörterungen eintreten, werden wir in der interconfessionellen Unpartheilichkeit, welche jetzt möglich ist, die Ausstellungen der katholischen wie reformirten Theologie gerecht zu würdigen vermögen, von beiden Seiten nehmen, aber beide Seiten auch berichtigen können. Die vorliegende Arbeit bekämpft nicht nur den frühern, sie bekämpft den fortdaurenden Scholasticismus, welcher eine wirkliche Realpräsenz des Herrn unmöglich macht. Innerhalb der neuern katholischen Theologie finden wir das officiell beförderte Zurückgehen auf Thomas. Ein Dischinger klagt über die Vielen, „welche die thomistische Speculation als Palladium gegen jeden Irrthum ansehen und nach Kräften restauriren zu müssen glauben, daher auch jeden darüber hinausgehenden Versuch verdächtigen und bekämpfen, während Andere selbst jede Philosophie innerhalb des

Christenthums für unmöglich und verderblich halten" (Speculat. Th. d. h. Thomas VII). Und daneben finden wir wirklich Versuche, für eine etwa zu gründende katholische Universität der Theologie des Thomas normatives Ansehn zu verschaffen. Damit würde der Erlöser in dem völlig jenseits der ptolomäischen Sphären und der Sternwelt abgeschlossenen Himmel verharren, während er durch unzählig neue Wunderakte in einer Multilocation welche Multiplication ist, auf den Altären der Erde präsent gesetzt würde. Damit würde die Möglichkeit, die Quantität von der Substanz zu trennen, unumstößlich festgehalten sein. Und doch liegen bei Michelis und bei K. Werner in Wien, ich weise nur auf dessen speculative Anthropologie hin, alle Elemente für eine die Realpräsenz des Herrn im Sacrament tiefer begründende systematische Anschauung. Und wir finden auch, daß Neuere wie Oswald hinsichtlich jener Scholastik, hinsichtlich des jenseitigen Himmels, vorsichtig und weise argumentiren.

Innerhalb der reformirten Theologie bemerken wir aber ebenso die alt-scholastischen Begriffe vom Raum, vom Himmel jenseits der Sterne, von der örtlichen Entfernung des Erlösers von der Erde noch völlig beibehalten. In England ist Pusey in seiner Realpresence, in Deutschland Ebrard der richtigen Mitte, der Anschauung von wirklicher Gegenwart im Sacrament, näher getreten. Den die Mitte tragenden Umkreis, die kosmischen Beziehungen der menschlichen Natur des Erhöhten, würdigten beide, namentlich Pusey, obwohl er der Sache näher tritt, noch nicht. Aber auch in die lutherische Theologie hinein, wie man an Hengstenberg, Kurtz, Keerl, J. P. Lange sieht, welche mindestens confessionell gerichtet sind, hat diese antike Weltanschauung von einem jenseits dieser Welt und ihrer Enden befindlichen, hinsichtlich ihres Abstands von uns nach Sonnenweiten zu messenden Himmel sich entfaltet, und das in einer unbegreiflichen Arglosigkeit. Es ist nur als einfaches Ergebniß dieser scholastischen Anschauung zu betrachten, wenn die eben Genannten die Engel mit der Sternenwelt in Verbindung bringen, sie dort sogar ihre Wohnung nehmen lassen, und damit die alten Ideen von Astralgeistern erneuern, welche doch nur entstehen konnten, solange das Bewußtsein an dem sinnlich Gegebenen haftete.

Man darf sagen, die systematische Theologie der Kirche hat sich mit der Copernicanischen Weltanschauung noch nicht gründlich auseinandergesetzt. Nachdem Snell in seinem trefflichen Vortrag über Nicolaus Copernicus die Arbeit deutscher Philosophen und englischer Pluralisten erwähnt

hat, welche darauf gerichtet sei, diese Weltanschauung, welche der Erde die Würde einer physischen Mitte des Weltalls nimmt, dadurch unschädlich zu machen daß man die Menschheit als geistige Mitte des Universums begreift, fährt er fort: „Die Opposition ist zwar im Ganzen verstummt, und gibt Zeichen ihrer zähen Langlebigkeit nur noch in einzelnen Zuckungen; aber soviel ist für jeden Einsichtigen klar, daß diejenigen, welche in der Gegenwart die traditionelle und in öffentlicher Geltung befindliche dogmatische Lehre vertreten, diesen verdrießlichen Ideenwiderstreit nur ignoriren, ihn aber nicht überwunden haben" (1873. S. 20). Dem kann man nur beistimmen. Luther und Brenz haben die ptolomäische Auffassung in genialen Würfen thatsächlich durchbrochen, durchbrochen, um die Präsenz des Erhöhten festzustellen, aber die Anschauung, zu welcher sie emportreten, ist keineswegs in umfassender Systematik durchgebildet, wenn man davon absieht, daß Philipp Nicolai in wahrhaft großem Blick, aber auch nur in solchem und immer alleinstehend, die Aufgabe umkreiste. Und daß in dieser Hinsicht Etwas fehlt, ist auch sehr wohl erkannt. Martensen hat in seiner Dogmatik werthvolle Andeutungen für eine Benutzung der Idee der Ubiquität gegeben, und Philippi sagt mit Recht: „Die wahre Fortbildung wird nur — nämlich für das Altarsacrament — in der womöglich tieferen Erforschung der mannigfachen speculativen Probleme bestehen können, welche die Kirchenlehre stellt, wie des Wesens der Persönlichkeit, der göttlichen und menschlichen Natur, des Verhältnisses des Leibes zur Räumlichkeit." Dogm. IV. S. 381. Im Allgemeinen allerdings müssen wir Steitz beipflichten, wenn er in der Realencyclopädie sagt, daß die Ubiquität von den neuern auch lutherischen Dogmatikern mit auffallender Kühle behandelt werde, daß selbst Stahl und Kahnis „mit befremdender Gleichgültigkeit" ihr gegenüber stehn.

Das Fehlende zu ergänzen, für die Realpräsenz im Nachtmahl zu arbeiten, sie als nothwendigen Folgesatz und Mitte einer in ihr mündenden Weltanschauung zu gewinnen, die Akten langjährigen Streits der Confessionen hinsichtlich dieses Punkts neu zu prüfen, im Hinblick auf ihre Convergenz nach gemeinsamer Mitte ihnen gerecht zu werden, das soll im Folgenden versucht sein.

Erste Abtheilung.

Die Gegenwart des Herrn auf Erden.

Unternehmen wir, das Leben des Herrn unter dem bestimmten Gesichtspunkt der Realpräsenz zu behandlen, also das Verhältniß zum Raum, damit die Fragen über die Art seines Gegenwärtigseins zu erörtern, so gliedert sich uns der christologische Lehrstoff nach einer gewissen inneren Nothwendigkeit. Denn zuerst wird das Sein Christi auf Erden innerhalb der kosmischen Bedingungen, es wird die Zeit seiner Gnadenoffenbarung zu betrachten sein; es wird alsdann zweitens auf seine Gegenwart im Himmel, auf sein hyperkosmisches Sein, auf seine Machterweisung eingegangen werden müssen. Tritt uns dort seine circumscriptiv gebundene, hier seine repletiv freie Präsenz entgegen, finden wir dort das vorwiegend innerweltliche, hier das abstract überweltliche Sein, so fehlt die Durchdringung beider Seiten in einer dritten Existenzform und Gegenwart. Auf die Gegenwart auf Erden, auf die im Himmel wird diejenige in der Kirche folgen. Denn wie der Mensch die Synthese von Himmel und Erde, so ist das Paradies, die Kirche, und endlich das neue Jerusalem, wie die Schrift zeigt, die Mitte von Erde und Himmel, der Ort, in welchem beide einander durchdringen. So gewinnen wir drei Glieder und Abtheilungen. Treten wir sofort in die erste.

Erster Abschnitt.

Theologische Voraussetzungen.

§ 1. Gott und der Ort der Dinge.

Die gesammte positive Aufstellung, welche, der Anlage des Ganzen gemäß, das Lehrstück von der Gegenwart des Herrn, wie es exegetisch, historisch, kritisch darzustellen ist, umgibt, und dessen schließliche Kritik in sich trägt, gründet, wie gesagt, auf einer bestimmten Anschauung, und vollzieht sich, setzen wir hier hinzu, mit Hülfe einer bestimmten immer wiederkehrenden Kategorie. Es ist die Idee des Lebens, welche angewendet wird.

In der Idee des Lebens haben wir eine Kategorie, welche uns mit dem Einblick in die Bewegung des Einzelnen denjenigen in die Entwicklungsgänge des allgemeinen Lebens eröffnet, den Blick in die innere Dialektik der Dinge ermöglicht. Wir besitzen damit die Formel für das Verständniß des Werdens und Entfaltens auf jedem Gebiet. Denn auf jedem, vom Bereich der Arbeit chemischer Kräfte bis zu dem der Arbeit seelischen und geistigen Lebens, finden wir dieselben Gesetze der Entfaltung, wie der einfache Pflanzenbau sie schon zeigt. Immer ist es die geheime Tiefe, aus welcher die Vielheit sich erschließt, um in Einheit sich zusammenzuschließen, überall ist es die im Grunde liegende Energie, der Wille, welcher das Geheimniß birgt. Denn Geheimniß bleibt das Leben, es würde sonst nicht Leben, sondern ausgegangenes Leben, es würde nur Sein heißen können. Als Geheimniß ruht's im Samen, entfaltet sich im Nacheinander des Halms, breitet sich aus im Nebeneinander des Blattwerks, sammelt sich wieder zum Ineinander in Blüthe, Frucht und Samen, eine rhytmische und dreigliedrige Bewegung, welche überall wiederkehrt. Die Musik, welche das Werden der Dinge darstellt, bildet dieses Bewegen nur nach.

Hiermit ist also schon ein Zweifaches angedeutet. Es ist gezeigt, daß das Leben Bewegung und Werden, nie rastende Regsamkeit, und daß diese Bewegung dreigliedrig ist, in drei Momenten rotirt. Sprechen wir das Leben aus, so ist Bewegen nothwendig mitgesetzt. Mit der Dreiheit der Entwicklungen aber sind wir auf die weitere Frage nach der Einheit oder Vielheit des Lebendigen überhaupt gewiesen. Und wir müssen den bekannten Göthe'schen Satz bestätigt finden: „Kein Lebendiges ist ein Eins, immer ist's ein Vieles." Nur als Einheit einer Vielheit, in ihr sich als Einheit durchsetzend, ist's ein Vieles, ohne die Vielheit ist die Einheit abstracte unlebendige Eins, und diese Einheiten verharren im todten Aggregat-Zustand. Das freie Spiel des Lebens dagegen hebt die Vielen immer zu Mitteln der Organisation auf. Das Sistiren dieser Aufhebung würde Zerfall und Tod sein. So ist das Leben ein fortdauernder Selbstvermittlungsprozeß. Aus der Tiefe in die Vielheit sich entfaltend, aus ihr in die Einheit sich zurücknehmend, vermittelt und begründet das Lebendige, in dieser Circularbewegung in sich kreisend, sich selbst. Zu dieser Selbstbegründung gehört's, daß es seinen Grund entfaltet, seinen Inhalt aus der Tiefe herausstellt, sich also nach Aussen projicirt und darstellt. Das heißt: mit dem Begriff des Lebens ist nothwendig derjenige des Leibens verbunden. Das Leben in ungehemmter freier Evolution seiner Agentien begriffen, muß Leib werden. Die qualitative Tiefe muß zu quantitativer Breite sich ausgestalten, und die Flucht der Töne in die Einheit gesammelt und zurückgebogen werden.

So rotirt alles Lebendige in der Dreiheit der Momente, in These, Antithese und Synthese. Die Zwei blos polarer Entgegensetzung, der einseitigen Spannung, deren Ergebniß das Zusammenschlagen beider Seiten in dem caput mortuum bloßer Neutralisation ist, gehört dem Gebiet des Chemischen an. Die Zahl des Organischen, Lebendigen ist die Drei. Die drei Momente dieses Lebensprozesses werden wir in der Folge als physisches, intellektuelles, und ethisches Verhalten des Lebendigen in der Nothwendigkeit successiver Entfaltung verstehen lernen.

Wir haben hier davon abzusehen, von solchen Voraussetzungen aus, die in sich kreisende Bewegung des absoluten Lebens, die Nothwendigkeit trinitarer Gestaltung zu zeigen. Es genügt für unsern Zweck, deutlich zu betonen, daß das Absolute Gestalt hat, weil es die Schönheit selbst ist, weil ein leib- und gestaltloses Leben bloße Abstraction genannt werden müßte. Das göttliche Wesen hat seine Herrlichkeit in dreifacher Art.

Nur durch diese Theilung können wir dem Reichthum der Andeutungen der Schrift in Etwas gerecht werden.

Unser Blick fällt zuerst auf die immanente Herrlichkeit. Es ist die Weisheit, die Welt der Ideen, der innere Reflex der Wesens-Trinität. Es ist die Mannigfaltigkeit der Gedanken, Wege, Rathschlüsse und Geheimnisse, aller Möglichkeiten, welche im Schoß des Ternar geborgen sind Sap. 7, 22. Eph. 3, 10. Die Systeme geschöpflicher Welten im weiten Reichthum der Glieder und Stufen ruhen hier in idealer Form. Im Sohn tritt der ideelle Reichthum dem Vater entgegen, denn der Sohn ist das intellektuelle Moment des ternaren Prozesses, wenn der Vater das physische und der Geist das ethische ist. Im Sohn geht das Weltbild auf, der Aufriß des heiligen Baues, vielgliedrig sich entfallend, hat in ihm Mitte und Grund und Ziel. Genug, diesen Reichthum trinitaren Lebens in innerer Entwicklung bezeichnen wir als vielmannigfaltige Weisheit, als immanente Herrlichkeit, Spiegel der den drei Hypostasen gemeinsamen von jeder in besonderer Weise gewirkten und getragenen inneren Fülle Spr. 7, 22, 30. Sap. 7, 26. 8, 9. In der transparenten Herrlichkeit aber strahlt diese Fülle nach Aussen. So bedeutet Transparenz: Schönheit, und Schönheit ist Einklang von Geist und Natur. Die Natur zu völliger Transparenz für den Geist gesetzt, wird seine Schönheit wiederspiegeln, und diese Erscheinung und Darstellung wird von der Theorie für den Begriff des Schönen verlangt. Während aber im relativen Leben der Dualismus von Geist und Natur für diese Transparenz zu überwinden, die Natur zu unterwerfen ist, kann im absoluten Leben davon nicht die Rede sein. Zum Begriff des Lebens, welches hier in seiner Integrität ist, gehört es, die Identität von Geist und Natur in der Weise zu sein, daß die plastische Ausgestaltung, das Aus- und Nachaussen-Leben des absoluten Inhalts, die Ausgeburt der Natur, sich als ewigen Prozeß darstellt. Diese Natur ist fortwährend sich gestaltende, immer in Spiel und Fluß des Werdens jugendlich neue Entfaltung des göttlichen Lebens selbst, und darauf hat sich zu beschränken, was über die „Natur in Gott" gesagt worden ist. Der speculative Werth des Gedankens liegt in der Anerkennung nothwendiger Ausgestaltung des Absoluten nicht durch Unterwerfung einer an ihm seienden Natur, sondern durch Projection des immanenten Reichthums zu freier Formschönheit. So wollen die Theophanien, so die Speculationen über Schechinah und Merkabah Ez. 1, Apoc. 5, so die neutestamentlichen Begriffe von Doxa und Morphe Phil. 2, 6 verstan-

den sein. Auf die Symbolik dieser Erscheinungen, auf die Vier und die mystische Sieben noch einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur dies sei noch bemerkt: Der Lebensprozeß des Absoluten, in welchen die Ausgestaltung als immer wieder aufgehobenes, im Fluß gehaltenes Moment fällt, ist nicht Bewegung zum Ideal hin, er ist simultaner Selbstverjüngungsprozeß im tönenden Ausgang und Eingang der Kräfte. Daher ist ein Analogon von Raum und Zeit hier bereits gegeben, doch nur als Form und Rhytmus der Gestaltung und Bewegung, als Klangfigur.

Aber von immanenter und transparenter Herrlichkeit haben wir einen Schritt weiter zu gehen zur transcendenten. Denn haben wir bisher das absolute Leben als persönliches nur in's Auge gefaßt, so darf sich jetzt die Frage nach einem vom Absoluten gesetzten Leben unpersönlicher Art erheben, nach einer freigesetzten das Göttliche widerspiegelnden Naturwelt. Ein Aehnliches tritt in Schriftstellen wie Jes. 26, 21. Ez. 3, 12. 1 Chron. 16, 27 unzweideutig hervor. Nehmen wir hierzu, daß die alttestamentliche Anschauung einen Himmel als Wohnstatt der Herrlichkeit des Herrn voraussetzt, eine Statt, deren Mitte diese Herrlichkeit ist, und daß dieser Gedanke im Allerheiligsten sich darstellt, dessen Mitte die Bundeslade mit der heiligen Wolke ist. Gedenken wir auch dessen, was das N. T. über ein Land der Herrlichkeit, über das himmlische Allerheiligste, über eine Herrlichkeit, die der Sohn hatte und verließ, sagt. Alles berechtigt, eine Naturwelt als dingliche Contraposition des absoluten Personenlebens anzunehmen, welches in jener Welt das weite Becken für Einfluß und Wirkung, das Material für Einstrahlung, Formung und Bildung, das Gebiet findet, aus dessen bunter Mannigfaltigkeit ewige Lobpreisung entgegentönt. Die Art dieser Natur ist die ursprüngliche, die, wie man im Mittelalter sich ausdrückte, quintessentialische, aus welcher die Natur der vier Elemente erst hervorbrach, wenn in Folge irgend einer Krise das Ganze aus der Temperatur und dem Einklang in die Distemperatur und die Discordanz als Misklang herabsank. Das Material der reinen Naturwelt ist das Seelische und Passive, welches hier zu einer besondern Welt geschaffen ist, und die breite allgemeine Basis bildet, aus welcher die Individualisationen unaufhörlich steigen. Diese Welt, als Ktisis frei vom Absoluten gesetzt, bewegt vom Oden seines Mundes, wogt als Physis im seelenvollen Werden und Gestalten. Sie ist nirgends bloßes Gefäß, die göttlichen Einflüsse starr aufnehmend, sie wird auch auf den untersten Stufen

empfangend genießen, und in tausendfacher Regung mitklingen, eine unendliche Flucht in allen Tönen erzitternder Saiten. Ihr Gebiet der Schönheit ist das des Seelenvollen, und wenn irdische Naturwelt, wie sie von den in die Natur noch versenkten Völkern in Märchen und Sage geschildert wird, uns das ahnende Gefühl unseres magischen Einsseins mit den Naturgestalten und Naturgewalten gibt, weil in dieser Welt naiver Mystik alles um uns lebt und tönt, so mögen wir ermessen, was jenes Land der Herrlichkeit biete. Denn zur Aufnahme einer Menschheit, zur Stätte der Krone der Creaturen ist sie bestimmt, die Stadt Gottes wird ihre Mitte sein. In dieser Mitte werden die beiden Linien der Schöpfung, die im Menschen als Centralgeschöpf sich schneidenden Geister- und Naturwelten, zurückgebogen endlich ruhen. Hier in der Sphäre transcendenter Herrlichkeit ist die Stätte, in welcher sich durch Eingang des Menschen die ideel gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie in einer Hütte Gottes bei den Menschen, vollziehen soll 1 M. 3, 8. Apoc. 21, 3.

Also eine Welt, ein Raum ist hiermit angenommen, welcher naturnothwendig der alles Geschaffene umschließende Ort ist. Es ist ein Kreis des Lebens, und des unendlichen und unauflöslichen Lebens. Würde es enden, so würde es nicht mehr die Contraposition des absoluten Lebens sein.

Dieses Leben, dieses himmlische Lebensgebiet, ist unendlicher Raum, das heißt, es ist nicht im Raum. Wäre es im Raum, wäre es von anderem Raum umschlossen, so wäre dieser andere Raum unendliches Leben, und hielte das erstere als endliches Leben in sich. Das unendliche Leben kann also nicht umgrenzt sein, oder es müßte vom Tode umfaßt sein, denn wo das Leben aufhört, dort beginnt das ausgegangene Leben, das todte Sein, der Tod. Dann wäre nicht das Leben das Letzte, das herrschend Umkreisende, sondern der Tod wäre es. So ist denn dieser Himmel der absolute Raum, dieses himmlische Lebensgebiet umkreist die Schöpfung, ist ihr lebendiger Umschluß; diese unendlich ausgedehnte himmlische Welt, welche vom Absoluten in ewiger Schöne ausgeht, und in demselben immerwährend dynamisch zugleich gipfelt und aufgehoben ist, ist der Ort für Alles, ist der absolute Raum. Diese vom Odem Gottes in tausend Kräften bewegte, in tausend blühende, tönende Bildungen eingeführte unendlich gestaltenreiche Welt ist zugleich die nach Aussen gebreitete Fülle des Absoluten und die Hülle des Geschaffenen.

Dies ist die Wahrheit in der alten Behauptung, daß Gott Ort für Alles sei. Es ist nicht möglich, das persönlich Absolute selbst, in der plastischen Selbstdarstellung und morphischen Erscheinung, die wir mit dem Wort: transparente Herrlichkeit zu bezeichnen suchten, damit zu meinen. Denn dürfen wir es auch als Ort und Raum bezeichnen, weil es unauflösliche Einheit von Persönlichkeit und Wesenheit, weil es mystische Tiefe beider Prinzipe ist, so dürfen wir seine aktive Auswirkung doch nicht zum Begriff einer passiven Ausdehnung herabsetzen, wie wir thun würden, wenn wir es die Hülle, den Umschluß passiv ausgedehnter Welt sein ließen: Dieser Umschluß kann nur in dieser Welt der Herrlichkeit gefunden werden, welche als Naturwelt passive Gedehntheit ist, und als unendliche Ausdehnung die unendliche lebensvolle Peripherie der Creaturen, der Engel- und Naturwelten wie des Kosmos und der Menschenwelt, sein kann. Daß auch dieser Umschluß in anderer Art vom persönlichen Absoluten wieder umfaßt und getragen, ihm unterworfen, in es aufgehoben ist, versteht sich von selbst. Es ist extensiver Umschluß der Gesammtcreatur, aber auf der andern Seite findet er überhaupt im persönlichen Absoluten seinen intensiven Umschluß und Abschluß, wie der Geist als Höheres, Bestimmendes überall das Niedere, Unbestimmtere überragt. Und das ist's, was die Schrift sagen will. Das Wort: In ihm leben weben und sind wir; jene Aussprüche der Schrift von der Inexistenz der Dinge in Gott: denn von ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge, wie der Apostel den Römern schreibt — haben den Vätern oft Veranlassung gegeben, hierüber zu sinnen. Er begreift in sich — sagt Irenäus von Gott — die Breite und die Länge, die Tiefe und die Höhe über Alles, was gesehn, gehört und begriffen wird. Viele derartige Stellen finden sich bei Hilarius, wie früher schon bei Maximus Confessor und Theophilus. Es ist das von Philipp Nicolai mit größerem Tiefblick, als von vielen unserer Dogmatiker bemerkt worden. Gott der Ort der Dinge — kann nicht nur heißen, daß Alles in ihm seinen Causalgrund habe. Es heißt vielmehr, daß alle Räumlichkeit, sowohl die des endlichen Kosmos, als die der Welt der Herrlichkeit in ihm wie ihre Bestimmung, so ihre Grenze habe. Wie die endliche Welt in jener Herrlichkeit, so hat auch diese in der Unendlichkeit Gottes ihren Abschluß, so daß die Materialwelt wie diejenige himmlischer Natur in die Geistwelt zurückgenommen, das Extensum außer Gott in Gott als Intensum immer wieder zurückgebogen erscheint, also der Geist über Allem waltet. Und insofern, also im uneigentlichen Sinn, kann

man Gott selbst den Ort der Dinge nennen. Denn: Wie Zeit und Raum, worin die materielle Creaturenwelt ausgeweitet ist, wie dieses Endliche in das wahre Unendliche in die göttliche Ewigkeit und Gegenwart zurückgenommen wird, wie das irdische Raumleben in der Ueberräumlichkeit gipfelt, davon bietet jedes Pflanzenleben eine Darstellung im Kleinen. Wir erblicken das mechanische Außereinander und äußerliche Nebeneinander der Wurzeln und Zweige; das immerhin oft ermüdend Regelmäßige der Blattstellung und Verästelung. Dieses ganze extensiv ausgebreitete in Zeit und Raum nach- und nebeneinander sich entwickelnde Gebilde, diese kleine extensive Welt gipfelt aber in der Samenkrone Im Samen sammelt sich das nach Aussen Gekehrte zum Innern, das Extensive zum Intensiven, das Nach- und Nebeneinander zum Ineinander, das Mechanische wird zum Organischen. Die Erde wird zum Himmel, könnte man sagen, das expansive und auseinandergehaltene weil gehemmte Leben tritt in die Tiefe zurück, und überwindet, soweit das, bleiben wir bei diesem Bild der Pflanze stehn, auf Erden geschehen kann, Raum und Zeit. Wie also dies Gebild aus der Unsichtbarkeit hervortritt: indem das Sichtbare am Samenkorn verwest, wie es aus der Unsichtbarkeit heraus die Elemente zu seinem Ausbau nimmt und verwendet und das Unsichtbare sichtbar macht, wie es endlich aus dem sichtbaren Außereinander in das unsichtbare Ineinander wieder eingeht, so stellt es die Geschichte einer Recapitulation, einer Zurücknahme zeitlicher und räumlicher Gliederung und Entwicklung in die Innerlichkeit hinein in sich dar. Es ist Typus der Rückkehr der zeiträumlichen Evolution in den überräumlichen Ort, oder des Mündens im Ort Gottes. Damit aber sind wir zum Begriff der Unermeßlichkeit Gottes gelangt, für die wir die transcendente Herrlichkeit, als den Ort der geschaffenen Dinge im eigentlichen Sinn, dann wieder in Anspruch nehmen werden.

Bemerkungen.

Auch Philo nennt Gott den „Ort der Dinge", aber nicht ohne pantheistische Voraussetzungen vergl. Dähne I. S. 282. — Die Ausdrücke kommen auch bei Maximus Conf. in den Scholien zum Areopagiten vor. Gott heißt hier der Ort für Alles jedoch nicht σωματικῶς, sondern δημιουργικῶς; er füllt Alles, und seine Unermeßlichkeit ist die endlose δύναμις (Anh. zur Pariser Ausg. d. Dionys. 1615. S. 98).

Bei Theophilus v. Ant. kommt das Wort θεὸς τόπος τῶν πάντων vor, aber dieses und anderes findet sich in den drei Büchern ad Ant. doch zu

sehr blos eingesprengt, zu wenig im Ganzen eines Gedankenzusammenhangs, als daß Vieles zu entnehmen wäre, nur sieht man, daß Gott als Ort für das All der Dinge überhaupt genommen ist. Ganz ähnlich wie Gregor v. Nazianz spricht Johann v. Damask. Er beginnt sein Hauptwerk über den orthodoxen Glauben mit einem werthvollen astronomischen Umblick, so daß es uns um desto wichtiger ist, wenn er zeigt, wie Gott allein unumschrieben, nicht im Ort, sondern alles füllend, Alles umfassend, sein eigner Ort ist, lib. II. c. 6.

Ambrosius sagt deutlich, Gott erfülle nicht nur, er überrage Alles, er werde von Nichts ausgeschlossen, weil er Alles in sich habe. In einer herrlichen Stelle der Confessionen vergleicht Augustin die Unendlichkeit Gottes mit dem Meer, die Creatur, das Endliche, das Universum mit einem darin liegenden Schwamm, welcher vom Meer umgeben und durchdrungen ist, welcher in der Weite getragen schwebt. So dringt der Gedanke in die neuere Philosophie und Heinrich Morus schreibt an Cartesius, warum nicht wie in Gottes Ewigkeit alle Zeit liege, auch in seiner Unermeßlichkeit aller Raum beschlossen sein könne? Daß durch die Scholastik, daß durch Thomas mannigfach diese Anschauung hindurchgeht, scheint fast von uns vergessen zu sein. — Als Oetinger sagte: „Gott ist in sich selbst ohne Raum, aber in der Offenbarung seiner Verborgenheit ist er Selbst der Raum aller Dinge“ so befremdete das schon (Lehrtafel ꝛc. S. 29).

Das ist was Weiße in seiner philosophischen Dogmatik erklärte I. S. 582: „Gleich dem unendlichen Raum — sagt er — ist auch die unendliche Zeit in Gott vielmehr, als Gott in der unendlichen Zeit.“ Und Fichte drückte sich neulich noch in der phisophischen Zeitschrift deutlich genug aus, als er vom Raum redete: „Jener göttliche Raum und die in ihm sich ausbreitende unendliche Schöpfungs- und Erhaltungskraft, das ewige präsens Numen, von welchem getragen alles Endliche die eigne Verwirklichungsmacht und Dauerbarkeit schöpft.“ Zeitschr. 1870. S. 67.

Wenn Fichte (Grundzüge zum System d. Philos. 1846. III. S. 389) sagt: „Raum ist die Wirklichkeitsform des sich ausbreitenden (ausspannenden) seine Fülle verwirklichenden absoluten Wesens selber“, so kann er für die Allgegenwart die Bestimmung gewinnen, nach welcher Gott die „Allräumlichkeit“ ist. „So ist er — sagt Fichte — in allen ganz und in allen gleich gegenwärtig, was den Raumunterschied“ (welcher für Gott indeß wirklich in der relativen Welt besteht) für seine eigne Existenz ebenso wieder aufhebt.“

Dem Verf. war es erfreulich, lange nachdem er Obiges geschrieben, bei Schelling, in der Clara, dieselbe Ansicht von der Herrlichkeit als Grenze und Ort der Elementarwelt zu finden. Schelling schließt seine Auseinandersetzung mit dem Satz: „Gott selbst sei der Himmel und Ort der Geister, oder seine Herrlichkeit sei es.“ Auf Baader braucht hier nur hingedeutet zu werden, und man wird dort eine geistvolle Behandlung der Frage voraussetzen.

§ 2. Die Unermeßlichkeit Gottes.

Die Dogmatik war geneigt, eine doppelte Unermeßlichkeit als absolutes Prädicat geltend zu machen, eine Unermeßlichkeit im weitern und im engeren Sinn. In ersterer Beziehung deckte der Begriff sich dann völlig mit demjenigen der Unendlichkeit, und sagte aus, daß das göttliche Wesen weder zeitlich, noch räumlich irgend umgrenzt zu denken sei. Im engern Sinn genommen dagegen fiel die Unermeßlichkeit als Species unter den Begriff der Unendlichkeit. Sie bildete dann mit der Ewigkeit zusammen die Unterabtheilung. Vermöge der Ewigkeit ist das Absolute jeder Beschränkung durch die Zeit entnommen, vermöge der Unermeßlichkeit ist es über jede Begrenzung durch den Raum hinausgestellt. Unermeßlichkeit ist nun diejenige Eigenschaft Gottes, vermöge deren derselbe durch keinen Ort begrenzt und umschrieben wird, sondern alle Räumlichkeit im Ganzen und Einzelnen ohne jede Vervielfältigung und Ausspannung, Einschließung und Theilung seiner Essenz durchdringt und füllt. Andere machten die Unendlichkeit zur höhern Einheit von Unermeßlichkeit und Allgegenwart. Uns scheint die frühere Eintheilung vorzuziehen. Immer aber fiel in die Unermeßlichkeit wenig positiver Gehalt, und selbst dann nicht, wenn man den Begriff des Erfüllens einführte, und die repletive Seinsweise des Absoluten hier als ersten speciellen Modus der Alicubität dogmatisch ausführte.

Siehe der Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht, geschweige dies Haus, das ich erbaut! In diesem Wort mit welchem Salomo den Tempel weihte, liegt der volle Schriftgedanke der Unermeßlichkeit. Hier ist die Freiheit von Raumbeziehung als wesentliche Eigenschaft der göttlichen Selbstbeziehung. Damit ist aber auch das repletive Sein erklärt.

Die technische Bezeichnung dieser Seinsform ist durch den Begriff des räumlichen Erfülltseins gewonnen. Erfüllen heißt voll machen, so erfüllt metaphorisch in seiner Weise Gott Himmel und Erde in universaler Präsenz, Streit war nur über die Ausdehnung dieser Präsenz. Nach Scotus und Bonaventura erstreckt sie sich auf die wirkliche Welt, den Himmel mit eingeschlossen, nach Suarez und Anderen auch auf den imaginären außer der Welt befindlichen Raum, da aller Himmel Himmel ihn nicht fassen. Denn kann Gott in diesem Raum wirken, einen neuen Körper dazu schaffen, so muß er auch darin gegenwärtig sein, denn jede göttliche Aktion setzt die Gegenwart voraus. Gesetzt den

Fall, er schaffe in dem von uns gedachten außerweltlichen Raume einen neuen Weltkörper, so würde er dieser Voraussetzung zufolge und um die neue Schöpfung zu erhalten, darin gegenwärtig sein. Demnach wäre er dieser neuen Welt gegenwärtig, er wäre ebenso der alten Welt gegenwärtig, würde aber in dem zwischen beiden liegenden Raume nicht gegenwärtig sein. Dieses ist unmöglich, folglich ist Gott im imaginären Raume außerhalb der Welt gleichfalls gegenwärtig. Denn da göttliche Wirkung nicht transeunte Operation ist, sondern mit seinem Gegenwärtigsein sich deckt, so würde in den eben gesetzten Fall Gott getheilt sein.

Uebrigens werden wir sehn, daß der Schulausdruck „repletiv" nur in sehr uneigentlicher Weise seiner Bedeutung nach verwendet werden kann. Dieses nur nebenbei.

Demnach würden wir eine Unermeßlichkeit erhalten, welche von schlechter Unendlichkeit nicht zu unterscheiden wäre, welche abstractes Sein bedeutet. Unsere Aufstellungen über das Absolute nöthigen uns indeß, eine lebensvolle Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit zu denken, welche außer und vor aller Creatur in transcendenter Aseität ihren Bestand hat, und positive Fülle ist. Sie für sich darzustellen ist von höchster Wichtigkeit. Denn die Unermeßlichkeit wie man sie gewöhnlich denkt, ist, können wir hinzusetzen, nicht nur abstractes Sein, sie ist Progreß in's Unendliche oder schlechte Unendlichkeit, wofür die grade Linie der Ausdruck ist. Und sie ist völlige Verneinung. In seinem nur unräumlichen Sein ist das Absolute der Welt einfach transcendent, und steht ihr wie das Unendliche dem Endlichen gegenüber. Gott ist außer dem Raum, indem er den Raum verneint, und da es außerhalb des Raumes, welcher der Endlichkeit angehört, kein Wo gibt, so ist Gott als transcendenter — nirgends. Also Wir stehen hier, wie man sieht, bei der einfachen Consequenz des spiritualistischen Gottesbegriffs, in welchem die Unermeßlichkeit so sehr indifferentes Ueberall- und Unendlich-Sein wurde, daß dieses Sein die Fähigkeit hatte, in das pantheistische Nichts umgesetzt zu werden. Durch den bereits gezeigten Realismus sind wir der auch in unserer Dogmatik wiederkehrenden Gefahr entnommen, den imaginären Raum durch die gleichartige Unendlichkeit göttlichen Wesens gefüllt sein zu lassen.

Was wir Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens nennen werden, und wir werden gewöhnlich letztere Bezeichnung vorziehen, versuchen wir also noch etwas näher zu bestimmen.

Wir haben es mit einer der absoluten und immanenten Eigen-

schaften des göttlichen Wesens im Gegensatz zu den relativen und transeunten zu thun. Die uns nöthigen Festsetzungen werden eines Theils in größerer Unsicherheit herzustellen sein, da kein Object der Adessenz diese selbst zeichnen hilft. Sie werden andern Theils dem absoluten Wesen selbst ausschließlich zu entnehmen sein. So wird zufolge der Auffassung des Absoluten als Tiefe und gestaltete Einheit unerschöpflicher Fülle, zunächst zu sagen sein, daß die Unermeßlichkeit dem Endlichen gegenüber diejenige Absolutheit ist, welche das Ende nicht schlechthin ausschließt, sondern vielmehr als aufgehobenes Moment in sich einschließt. Das Absolute begrenzt sich selbst, schließt als in sich rotirendes Leben die Grenze nicht aus, sondern ein, und ist unermeßlich, weil es das Maß setzt und in sich hält. Seine Unermeßlichkeit ist also sein gewolltes Sosein, in welchem es Alles umkreist, und ungemessen mißt. Wie es so der Ort für Alles ist, ergab sich im Vorigen. Es ist für diese Unermeßlichkeit also nicht die Linie, sondern der Kreis die erläuternde Figur. Denn zu dem hier zu fordernden Begriff des Unermeßlichen tritt, mit einem Wort gesagt, der der Vollendung. Das schlechte Unermeßliche ist das Unvollendete, welches nicht zu seinem Ende und zu seinem Maß kommen kann, sondern in unruhiger, centrifugaler Flucht, und damit in unbefriedigter Sucht, begriffen ist. So gewiß das Maßlose auch das Unvollendete ist, ebensogewiß muß das transcendentale Unermeßliche mit dem Begriff des Vollendeten ausgestattet und gleichsam gesättigt werden. Denn damit ist der Wahrheit eines Werdens innerhalb des göttlichen Lebens nicht entgegengetreten, indem in diesem Gebiet Bewegen und Werden nicht, wie in der relativen Welt, aus dem Idealen und seiner Verwirklichung herausfällt, sondern, immer neue Tiefen aufschließend, das Ideale nur in immer neuer Weise formt. So erhält das Prädicat der Unermeßlichkeit von hieraus eine völlig neue Bedeutung, indem es aus einer bloßen Beziehung absoluten Seins in die Darstellung des absoluten Lebens hinübergeführt, und aus einer Art abstracten und diffusiven, weil maßlosen allgemeinen Verhaltens in die bestimmtere einer innerlichen und äußerlichen Fülle und Mannigfaltigkeit umgesetzt wird, in welcher maßvoll und vollendet die Tiefe des Absoluten fortwährend sich entfaltet.

Um noch deutlicher zu sein: Die Bestimmung der Unermeßlichkeit als einfacher Raumfreiheit ist unergiebig. Die Unermeßlichkeit ist diejenige Eigenschaft, in welcher das Absolute dem Raum des Endlichen gegenüber, sich in seiner Freiheit vom Raum, in seiner schlechthin illokalen Seins=

weise darstellt. So wie es den Raum, den in und mit seiner Manifestation und Ausgestaltung es selbst schafft, immer wieder in die geistige Tiefe zurücknimmt, sowie es sich selbst ans der Extension seiner Herrlichkeit in seine Intension beständig zurückführt, so thut es dasselbe mit der Weite der Schöpfung, zu der es also absolut frei sich verhält. Dies ist eine Seite der Betrachtung. Ueber diese im Grunde immer nur negativen Sätze aber führt uns der Reichthum und die Vielheit der Kräfte im Wesen des Absoluten hinaus. Seine Unermeßlichkeit ist also seine ausgebreitete Mannigfaltigkeit, die Weite seines Reichthums. In der inneren Unermeßlichkeit lag und liegt dieser immer neu ideal in der Tiefe des göttlichen Wesens geborgen, in der äußern Unermeßlichkeit liegt er immer neu real im Umkreis entfaltet. Unermeßlichkeit ist somit nach jeder Richtung Ausdruck für die Unerschöpflichkeit, doch mit dem Moment der Vollendung. Man könnte sagen: Unerschöpflichkeit sei die Innenseite, Vollendung sei die Außenseite des einen Begriffs göttlicher Unermeßlichkeit. — Dies sind kurz unsere Bestimmungen. Es kommt darauf an, die Unermeßlichkeit zunächst als intensive Fülle, als immanente Herrlichkeit zu begreifen, und dann: im Spiritualismus nicht zu verharren.

So aber gelangen wir zunächst zu dem unendlichen Raum, zu Gott als dem Ort der Dinge, wir .gelangen zur transcendenten Herrlichkeit von dieser Seite her wieder zurück. Hier ist die Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens concret geworden. Die immanente Unermeßlichkeit oder Herrlichkeit entfaltet sich fortwährend und spiegelt sich in der transcendenten. Die absolute Eigenschaft ist in ihr, als unermeßlicher nur vom Absoluten selbst gemessener und zurückgebogener Welt, fortwährend ausgeprägt. Und sie ist in dieser Ausgestaltung so zu sagen völlig befriedigt, sowie auch die absolute Weisheit dieses ist. Dies Unerschöpfliche tritt immerwährend in Vollendung heraus. Damit aber ist denn zugleich wieder das Moment der Aseität in dieser Eigenschaft betont. Und betont ist vor Allem, daß die so bestimmte Unermeßlichkeit eine wirklich positive Unendlichkeit ist. Als solche vermag sie sich in nie endender Fülle von Erweisungen und Welten, weit über den Umfang dieses unseres Universums hinaus, darzustellen und jeder diesen Weltbau überragenden imaginären Schöpfung gegenwärtig zu sein.

Sehen wir aber von den imaginären Welten ab, für welche eine göttliche Allgegenwart und damit Weltbeziehung nothwendig werden wird. Die Unermeßlichkeit ist nicht Weltbeziehung, sie ist Selbstbeziehung des

göttlichen Wesens. Sie ist, und deshalb unterscheiden wir die Eigenschaft der göttlichen Allgegenwart auf das Strengste von ihr, nothwendige Selbst-Manifestation des Absoluten, sie ist ontologische Kategorie.

Bemerkungen.

Den Unterschied zwischen Unermeßlichkeit und Allgegenwart hält Joh. Gerhard gegen Polanus entschieden aufrecht (Loci Tub. 1764 L. II. § 181) weil er weiß, daß die Gegner den Unterschied aufheben „ut obtinere possint, Christum sec. hum. naturam. non esse omnipraesentem, quia humana nat. non est infinita vel immensa."

Quenstedt führt ebenso den Satz aus: „Omnipraesentia non necessario praessupponit essentiae immensitatem" (Syst. theol. Witt. 1691. P. III. p. 913). Das Entscheidende ist, daß die immensitas zur omnipraesentia wird durch einen Akt wie Gerhard sagt: „distinguitur ab essentiae immensitate ac efficacem potius dei actionem cum illa adessentia conjunctam — notat." Sie wird als Omnipräsenz demnach formirt durch Willensakt. Ebenso unterscheidet Calov: „Deus per essentiae immensitatem nobis adest, quod de carne Christi dicendum non est. — Porro etsi caro non per essentiae immensitatem omnipraesens est, non tamen ideo prorsus neganda ejusdem omnipraesentia". Biblia illustr. Tom. IV. p. 704 wo er auf sein System hinweist. Sehr klar durchgeführt ist die Unterscheidung bei Hollaz (Exam. theol. acroam. de Deo qu. 32) in sieben Punkten, deren letzten wir hier herschreiben wollen: „Omnipraesentia restringitur ad creaturas, quae hujus mundi complexu continentur, immensitas ultra mundum ultra supremum coelum et infinitum sese porrigit." Aus Gründen welche später verständlich werden hat Balth. Mentzer die Unterscheidung der Allgegenwart von der Unermeßlichkeit besonders betont.

---

§ 3. Die Allgegenwart Gottes dogmatisch.

Immer war man geneigt, wie gesagt, das Attribut der Unermeßlichkeit entweder mit dem der Unendlichkeit Gottes sich decken zu lassen, oder in verschiedener Form derselben unterzuordnen. In letzterem Falle

stellte man vorwiegend Unermeßlichkeit und Allgegenwart wie zwei sich ergänzende Seiten nebeneinander, und bestimmte sie dahin, daß erstere die negative, letztere die positive darstelle. Daß Gründe vorliegen, welche zwingen, der Unermeßlichkeit eine eigene Bedeutung zuzugestehn, hat sich soeben gezeigt. Fragen wir nun zunächst, wie die Dogmatik den Begriff der Allgegenwart festgesetzt und seinen Inhalt entwickelt habe. Wird hiermit an diesem Ort nur die Systematik gegeben, ohne auf die Art selbst der universalen göttlichen Gegenwart einzugehn, so ist's, weil dieses für später besser zurückgestellt bleibt. Denn diese ontologische Präsenz, diese essentiell-operative Gegenwart des göttlichen Wesens im Allgemeinen wird dort dazu dienen, für die teleologische gottmenschliche den Hintergrund zu bilden, so daß diese lichtvoller hervortritt.

Schon die Scholastik hatte deutlich eine adessentia und indistantia Gottes verlangt, vermöge derer derselbe nicht nur potentialiter, sondern ebensosehr praesentialiter überall zugegen sei. Jenen Kanon des Augustin: Deus nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus, und jenen des Hilarius: Nullus sine deo, neque ullus non in deo locus est nahm sie auf. In scheinbar sich einander aufhebenden Bestimmungen, wie es immer unausbleiblich sein wird, feierte sie mit dem Hymnus Hildeberts das Geheimniß der Adessenz: Super cuncta, subter cuncta; extra cuncta intra cuncta; subter cuncta nec substratus, super cuncta nec elatus; intra cuncta, nec inclusus, extra cuncta nec exclusus. Mit diesen und ähnlichen Bestimmungen, oft nur hyperbolischen Antithesen, welche im Munde der Väter nicht ohne rednerische Kühnheit erscheinen, umschrieb man den Begriff der Allgegenwart.

Die evangelischen Dogmatiker fußen zum Theil auf scholastischen Vorarbeiten. So bestimmt Hollaz: Omnipräsenz sei energetisches Attribut, vi cujus deus non tantum substantiae propinquitate, sed etiam efficaci operatione omnibus creaturis adest. Hier sind schon die beiden Seiten auch dieses Begriffs hervorgehoben. Denn zuerst ist die Omnipräsenz: Adiastasie oder substantialis adessentia ad creaturas. Diese Adessenz ist Relation zum Raum ohne doch selbst räumlicher Art zu sein, sie ist also illocalis, impartibilis, incircumscriptibilis, wie Quenstedt sagt. Sie ist propinquitas substantialis. Das göttliche Wesen ist non crasso et corporeo, sed divino modo und unmittelbar bei den Creaturen, grenzt unmittelbar an das Object,

aber durchdringt auch dasselbe. Gott ist in geheimer Art überall permeative und perichoristisch gegenwärtig.

Ist mit Adiastasie die eine Seite im dogmatischen Begriff der Omnipräsenz, so ist mit Energie immer die andere Seite bezeichnet worden. Sie ist nach Quenstedt eine durch die Art der Wirkung näher zu bestimmende efficax ac omnipotens operatio. Die nähere Bestimmung erfolgt durch die Frage nach den Medien der Wirkung. Man behielt in dieser Hinsicht die Unterscheidungen von Vasquez und Thomas bei. Demnach gehört zur Charakteristik des Eigenthümlichen der unmittelbaren Einwirkung ein Doppeltes. Das Agens handelt und wirkt unmittelbar nur dann, wenn es sowohl immediatione virtutis, als auch immediatione suppositi wirkt. Immediatione virtutis wirkt dasjenige, was virtute inexistente non a se diffusa handelt. Immediatione suppositi wirkt dasjenige, was vom Gegenstand seiner Einwirkung nicht durch ein anderes Suppositum räumlich getrennt ist, inter quod et effectum non intercedit aliud suppositum quoad locum. So wirkt also das Feuer unmittrlbar auf den Topf, den es mit seiner Flamme umschließt. Es hat nicht nöthig, Kräfte zu entsenden und ein anderes Suppositum tritt nicht zwischen es und das Gefäß. Dagegen wirkt mittelbar irgend ein Wirkendes nur mediatione virtutis und mediatione suppositi. So wirkt das Feuer auf das im Gefäß enthaltene Wasser, indem es seine Kräfte von sich aus zu senden gezwungen ist, und indem räumlich ein anderes Suppositium, das Gefäß, zwischen das Wirkende und seinen Gegenstand tritt. Diese Unterscheidungen, so umständlich vorgetragen, waren für die Behandlung der Providenz wichtig. Denn die in der Allgegenwart gedachte Energie wurde, für sich gefaßt, im Begriff der göttlichen Mitwirkung, des Concursus, weiter entwickelt. Entsprechend der Eintheilung der Allgegenwart zerfällt der Concursus in dieselbe Gliederung, wie sich ergeben wird. Begrifflich aber ist concursus divinus derjenige dogmatisch zwischen göttliche Erhaltung und Regierung gestellte Akt der Vorsehung, in welchem Gott influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum qua tales immediate et simul cum iis et juxta indigentiam et exigentiam unius cujusque suaviter influit. Was im Sinne der Scholastik unter causae secundae gemeint ist, ist klar, wenn wir wissen, daß Gott causa prima ist. So ist causa secunda jede causa efficiens creata, quae aliam agnoscit causam se priorem, a quo dependeat. Diese causae hängen von der prima causa ab sowohl im

esse, als im operari. Sie können ohne jene nicht einen Augenblick sowohl existiren, als wirken. In essendo bedürfen sie der absoluten conservatio, in operando der absoluten cooporatio.

Merken wir uns im Vorübergehen für beide Seiten göttlichen Gegenwärtigseins, sei es der essentiellen, sei es der operativen, den dogmatischen Kanon, nach welchem Gott überall ist und wirksam ist nach der Art des Objects, bei dem er ist, und auf und durch welches er wirkt. Seine Erweisung ist juxta indigentiam et exigentiam unius cujusque causae. Blicken wir nun auf die Gliederung. So begegnet uns in der Richtung der Adiastasie und Adessenz die durch die Gliederung der relativen Welt nothwendig gegebene Eintheilung in omnipraesentia generalis und specialis. Als generalis ist die Omnipräsenz das unmittelbare Nahesein bei allen Creaturen, von denen Gott nicht ferne ist, die in ihm leben weben und sind A.-G. 17, 28. Specialis dagegen ist die göttliche Präsenz für die Gläubigen ausschließlich. Wie dort im Reich der Macht, so erweist sich hier der Herr im Reich der Gnade, aber hier in völlig anderer und erhöhter Weise. Aber auch für das Reich der Gnade ist eine Unterscheidung naheliegend. Denn die Gläubigen sind entweder in diesem oder im künftigen Leben, in statu gratiae oder gloriae. Demnach erhalten wir eine praesentia gratiae. Von ihr redet schon der Herr, wenn er sagt: Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins Joh. 17, 23. Die praesentia gloriae aber wird erst eintreten, wenn wir nicht stückweise, sondern von Angesicht zu Angesicht erkennen, wie wir erkannt sind. 1 Cor. 13, 12 — in der Stadt, welche die Herrlichkeit Gottes erleuchtet. Off. 21, 23.

Die praesentia singularis, die einzige Weise der Gegenwart in Christo Col. 2, 9 kann hier übergangen werden. — Ganz ebenso gliedert sich dann die operative Seite der göttlichen Präsenz. Die in der Allgegenwart zu unterscheidende Energie, im Gegensatz zur Adiastasie aufgefaßt, wird für sich weiter und nach Analogie der Entfaltung der Adiastasie durchgeführt. Der concursus generalis ist der Akt, in welchem Gott in omnium causarum secundarum actiones et effectus, wie Quenstedt sagt, influit, et cum quibusvis operantibus concurrit. Der Concursus specialis bezieht sich auf die Gläubigen in statu gratiae et gloriae. Es ist der concursus, in quo deus omnibus fidelibus adest-meditantibus, scribentibus et agentibus occasionem suppeditando, instigando, movendo, juvando, appro-

bando. — Der concursus specialissimus extraordinarius bezieht sich auf das Wunder, die Inspiration, den Eintritt des Heils in die Welt.

Uebrigens ist der influxus dei von der operatio creaturae nicht zu trennen. Es sind nicht zwei verschiedene Akte, sondern wie Quenstedt betont, una et indivisibilis actio, utrumque respiciens et ab utroque pendens, a deo ut causa universali, a creatura ut particulari. Dieselbe Schrift hängt ab von der Hand und von der Feder zugleich und ganz, so ist jede Handlung auf der einen Seite ganz auf die Bewegung des Geschöpfes, auf der andern ganz auf den Willen des Schöpfers zurückzuführen. Der Effekt ist der beider Faktoren, wird una eademque efficientia totali simul a deo et natura hervorgebracht. — Unter dieser Voraussetzung allerdings wirkt Gott auch zum Bösen mit, selbstverständlich nur zum Materialen, nie zum Formalen der Handlung. Wenn Eva, sagt deshalb Hollaz, die Hand überhaupt ausstreckt, so concurrirt Gott, nicht aber wenn sie die Hand nach der Richtung des Verbotenen hin bewegt. Der Concursus ist also immer indeterminirt und nur generell.

Beide Seiten der Omnipräsenz aber, Adiastasie und Energie, essentiale und operative Präsenz, fallen unserer Dogmatik nicht auseinander. Praktisch ist hier die erstere, dort die zweite, entsprechend den Denkweisen der Zeit mehr betont, thetisch aber ist ihre Einheit allerdings geschaut worden. Potentia, sagt Johann Gerhard, qua deus in omnibus operatur, est ipsa ejus essentia und tritt damit auf den Satz Anselms zurück: idem est esse dei et potestas ejus. Uebrigens gibt Gerhard in einer in die Tübinger Ausgabe seiner Loci aufgenommenen Randbemerkung kurz und treffend die abzuwehrenden Ausschreitungen an. Gott ist demnach gegenwärtig ohne Expansion, Diffusion oder Multiplication, ohne Inclusion, endlich ohne Emanation, Evagation und körperliche Emission irgend einer Kraft.

§ 4. Die Allgegenwart Gottes speculativ.

Die ältere Dogmatik gab ein dreifaches Verfahren an, durch welches die göttlichen Eigenschaften als unendliche von der endlichen

Welt abstrahirt und gewonnen würden. Sehen wir vom Wege der Causalität und jenem der Eminenz ab, so ist es besonders der dritte, der der Negation, welcher, wie er Gott zur absoluten Einfachheit machte, auch jedes Verhältniß desselben zum Raum undenkbar ließ. Ist Gott das schlechthin Einfache, so ist es der gerade Gegensatz vom Räumlichen, denn nur das Viele kennen wir als Räumliches. Er ist also über den Raum erhaben, und damit von jeder lebendigen Berührung mit der endlichen Welt ausgeschlossen. So hatte man mit der Unbegreiflichkeit Gottes zugleich die der Weltexistenz und endlich jeder realen Beziehung zwischen dem schlechthin außerräumlichen Schöpfer und dem innerräumlichen Geschöpf gewonnen.

Anders liegt die Sache, wenn wir in Gott die Einheit einer concreten Vielheit erblicken, die sich entfaltet und in Fülle kreist. Denn, nur weil selbst nicht unräumlich, wie unsere Auseinandersetzungen zeigten, hat Gott reale Beziehungen zu dem Räumlichen. Alle die Beweisstellen wie Jer. 23, 33. Ps. 139 bedeuten nun erst die reale Weltbeziehung des Absoluten, welche wir von seiner Selbstbeziehung genau trennen. Die Weltbeziehung ist eines der absoluten Attribute des göttlichen Wesens, ist nicht ewig, constituirt das göttliche Wesen nicht, ist nicht ohne Weiteres Ausfluß der Unermeßlichkeit, sondern ist die einem besondern neuen Willensact entfließende Beziehung zum Geschaffenen, ist nur respectives und relatives Attribut, und stellt innerhalb der Sphäre der Unermeßlichkeit den kleinern, nur die Weltcreatur umfassenden, Kreis dar. Es versteht sich von selbst, daß hier wie die Zeit, so auch der Raum für Gott wirklich vorhanden sind. So gewiß er die Creatur wollte, so gewiß hat er diese ihre Bewegung und Darstellung, diesen ihren Rhytmus in Zeit und Raum auch gewollt. Würde er über beide erhaben sein, so wäre er überhaupt in die Unveränderlichkeit einer abstracten Transcendenz hinausgewiesen, während wir annehmen müssen, daß er durch die lebendige Wirklichkeit einer Entwicklung der endlichen Welt genöthigt ist, lebendig auf sie einzugehen. So gewiß er nicht nöthig hatte, eine Mannigfaltigkeit der Dinge zu schaffen, so gewiß hat er, da sie geschaffen wurde, nöthig, in diese Vielheit in vielfach ihn bestimmender und sein Verhältniß zur Schöpfung stetig verändernder Form, also in Zeit und Raum einzutreten.

Diesen Eintritt glaubte man dadurch zu ermöglichen, und hoffte die richtige Immanenz des Absoluten innerhalb der Schöpfung dadurch

festzustellen, daß man das außerweltliche Wo, den Ort der intensivsten Gegenwart Gottes, verleugnete, und so aus der Gegenwart des Absoluten irgendwo: eine einfache Allgegenwart überall machte. Die Theologie glaubte oft nur durch Entleerung der Mitte, durch Verwandlung des determinirten Absoluten in das unbestimmte Allgemeine den Umkreis dieser Allgegenwart gewinnen zu können, während doch grade das Gegentheil der Fall ist.

Hier liegt der Fehler der geistreichen Auseinandersetzung Augustins. Im Bemühen, das Absolute vor quantitativen Bestimmungen, vor der Diffusion nach Art der Luft und des Lichts völlig zu sichern, nähert er sich bedenklich dem andern Extrem, und ist damit für die Dogmatik auch der lutherischen Theologie höchst bedeutsam geworden. Er sieht daß, wenn wir von den uns entgegentretenden quantitativen Verhältnissen reden, der Theil kleiner als das Ganze, das Ganze nicht im Theile ist. Anders verhalte es sich dagegen mit geistigen Qualitäten. Wie eine große Weisheit auch in einem Menschen wohnt, dessen Körper sehr klein ist, völlig unabhängig vom Quantum des Körpers, wie die Weisheit im größeren nicht größer, im kleineren nicht kleiner, wie sie in Zweien nicht größer, nicht mehr, als in Einem ist, so giebt uns dies nach Augustin schon einen Maßstab für andere Größen. Wenn alle gleichmäßig weise sind, so haben Alle nicht mehr Weisheit als Einer. Wenn alle unsterblich sind, so haben Alle oder Zwei nicht mehr Unsterblichkeit, als Einer. Zwei leben nicht mehr, als Einer. Allerdings der unsterbliche Leib selbst ist kleiner im Theil als im Ganzen, aber seine Unsterblichkeit, diese also abstract für sich genommen, ist ebenso völlig im Theil als im Ganzen „und sind auch einige Glieder des Leibes größer, als die anderen, so sind die einen doch nicht unsterblicher, als die anderen.“ Ist der menschliche Körper gesund, so werden wir nicht behaupten, daß die Hand, weil sie größer ist, als der Finger, deshalb auch mehr Gesundheit haben, oder gesunder sein müsse. Die Qualität der Gesundheit ist völlig dieselbe in größeren wie in kleineren Körpertheilen. Nicht als wollte Augustin die Seinsform des Absoluten, welches Substanz ist mit diesen Abstractionen erklärt wissen, er will nur die Möglichkeit einer definitiven Existenz anschaulich machen, vermöge derer auch Creatürliches an vielen Orten, und in jedem ganz sein könne. Was die Qualität in einem geschaffenen Körper, das müsse, sagt er, Gott in sich auch vermögen. Aber mit dieser Analogie kommt Augustin doch immer wieder auf die diffusive Allgegenwart. „So ist er durch Alles

hin ausgegossen, daß er nicht die Qualität, sondern die die Welt schaffende Substanz ist." In dem ganzen seinem Freunde Dardanus gewidmeten Buche über die göttliche Allgegenwart kehren diese Anschauungen wieder und leiden so wenig bei ihm, als bei unzähligen Theologen einen anderen Gottesgedanken, als den spiritualistischen. Denn Gott erscheint hier ohne die Tiefe, welcher sein Lebensreichthum als innere Unermeßlichkeit fortwährend entsteigt, und durch welche die concrete Aseität seines Wesens außer und vor der Welt wie durch einen, in die Ausbreitung der Fülle zur Allgegenwart nicht aufgehenden und aufgezehrten, Schwerpunkt sichergestellt ist. Wir erhalten die Kategorie eines nur ruhenden Verhältnisses des Göttlichen zur Welt, und dieses ergiebt sich uns als ein Verhältniß des einfachen gleichartigen Seins, eines gleichmäßigen Durchdrungenseins des Relativen durch das Absolute. Wie dieser Kosmos vom kosmischen Aether, vom Weltäther, zugleich umgeben und völlig durchdrungen sein soll, worüber später, so solle die geschaffene Welt von Gottes Wesen nicht nur durchwohnt, sondern durchdrungen und bewohnt sein. Wir haben dann eine Ausgedehntheit des göttlichen Wesens in die realen Dinge hinein. Diese sind dann essentiell vom göttlichen Wesen nicht los, sondern in dasselbe versenkt. Die göttliche Gegenwart ist nicht nur zu einer physischen herabgesetzt, und der Physis in Gott die Priorität auf Kosten des Willens gegeben, sondern die Dinge sind ihrer Selbstständigkeit beraubt, denn sie sind nicht etwas für sich, sie sind nur ein Etwas an und in Gott.

Das sind die Bedenken, welche die impletive, substantiale Omnipräsenz der älteren Dogmatiker bedenklich erscheinen lassen müssen. Es ist ein wirkliches essentielles Sein so nahe bei allen Creaturen daß zwischen dem göttlichen Wesen und den Creaturen kein Zwischenraum ist, so nahe in allen Creaturen, daß eine innigere Einkehr in dieselben nicht denkbar bleibt, ein erhöhtes Nahesein nicht mehr übrig ist, überhaupt also der Erweisung die Mannigfaltigkeit fehlt.

Darüber sollte man also nicht mehr in Zweifel sein, daß die göttliche Allgegenwart nur zu oft als leere, gleichartige Expansion angesehen worden, und zu einer schlechten Unendlichkeit herabgesetzt ist. Darin liegt, daß mit dieser schlechten Allgegenwart homogener Ausgespanntheit, gegen die man sich so oft verwahrt hat, in welche man jedesmal zurückfiel, so oft man für die Rechte Gottes einen Ort anzusetzen sich scheute, völlig gebrochen werden muß. Wird über jene

Rechte Gottes in der Christologie zu reden sein, so bleibt hier nur das Allgemeine zu betonen. Wir entgehen jener leeren Allgegenwart, welche das Abbild eines unbestimmt gehaltenen Gottesbegriffes ist, nur dann, wenn wir ernster in Gott die Bestimmungen setzen, die ihn vom „Allgemeinen" unterscheiden. Je bestimmter das Absolute als Person gefaßt, je sicherer dasselbe als Geist, aber als ein Insichsein genommen wird, welches ohne ein Ansichsein undenkbar ist, also als Person und Wesenheit, als Inneres und Aeußeres, demnach auch als Erscheinendes, Gestaltendes und Raumsetzendes, desto gesteigerter erscheint uns seine Fähigkeit und Macht zu rechter Allgegenwart. Das Absolute wird die gesteigerte Tiefe und die in innerem Reichthum und äußerer Herrlichkeit kräftige Mitte, welche die Radien in die Weite zu peripherischem Sein und Wirken von sich ausführt, und sie in seiner Macht behält. Die leere Allgegenwart ist allein durch die potenzirte Gegenwart vermieden, welche in eigner Art Ort und Macht hat. Darauf kommt uns Alles an. Das ganze über das Absolute und seine Darstellung Gesagte hat nur dazu dienen sollen, diesen Begriff einer lebendigen Allgegenwart zu ermöglichen. Je potenzirter die Gegenwart irgendwo, desto freier und lebendiger die Gegenwart überall. Das am meisten Bestimmte wird am weitesten und am freisten bestimmen, das in sich Gefaßte umfaßt am freisten und kräftigsten. Nur das central bestimmte Absolute verliert sich nicht an die Peripherie des Relativen. Grade weil die Dogmatik diesen Gedanken der Evagation und Emission der reformirten Kirche so entschieden zurückwies, trat sie in das entgegengesetzte Extrem leeren Ueberallseins. Gott essentiell im Himmel also von der Erde entfernt, nur virtuell uns nahe — darin drückt sich die Anschauung der reformirten Theologie aus. Dem gegenüber tritt der Eifer zu zeigen, daß Gott überall essentiell und unmittelbar. Auch an den unreinsten Orten bei den ekelhaftesten Dingen gegenwärtig? Gewiß, wie der Sonnenstrahl, und ohne im Geringsten, gerade wie dieser, dadurch verunreinigt zu werden. Ebensowenig leidet durch solche Berührung die Gottheit wie die Seele, nach dem Gleichniß Hugo's von St. Victor, durch den Leib des Aussätzigen, in dem sie wohnt. Denn Gott zieht sich nicht von der Welt wie der Baumeister vom fertigen Gebäude zurück, sondern ist wie in der Schöpfung, so in der Erhaltung unmittelbar gegenwärtig, indem auch die Mittelursachen dieser Gegenwart bedürfen. Gott wirkt auf die Creatur nicht durch irgend

eine neu hinzugethane Essenz, sondern durch seine Macht, und diese fällt mit seiner Essenz zusammen. Darum wirkt er in den Creaturen nicht abwesend, sondern wirklich und essentiell anwesend. Somit ist das ausgeschlossen, was die Dogmatik mit den Ausdrücken der Emanation und Emission bezeichnet. — Aber jener Eifer in der Abwehr der Emission oder der blos virtuellen Präsenz mußte ohne die Idee einer potenzirten Gegenwart und bestimmtester Erscheinung des göttlichen Wesens irgendwo sofort in den Fehler verfallen, welchen die Dogmatik als Expansion abwehren wollte.

Und dieses konnte in doppelter Weise geschehen.

Entweder dachte man das göttliche Wesen, welches in allerdings extensiver Weise auf die Schöpfung als Extensum bezogen vorgestellt wurde, als das vorzugsweis Reale. Dann wurde der Bereich des Geschaffenen in nicht unbedenklicher Weise zu einer schattenhaften Erscheinung herabgesetzt. Man nahm die Analogie des persönlichen, endlichen Geistes zu Hülfe, und meinte, daß ebenso wie dieser das Bild des Weltganzen geistig in sich vorstelle, und es geistig umkreise, der unendliche Geist im Licht seines Gedankens die Welt trage. Wie der endliche Geist jedem Punkt des von ihm aufgenommenen Weltbildes gleich nahe sei, da er ja das ganze in sich selbst hege und bewege, so faßt, sagte man, das göttliche Wesen nicht nur denkend, sondern in völliger Wirklichkeit die gesammte Schöpfung in sich und ist somit jedem Punkt derselben gleichmäßig nahe. Die Erinnerung an die alten Philosopheme von Gott als dem Ort der Dinge hatte somit diese Dinge zu keiner eigentlich realen Existenz kommen lassen. Und im Grunde lauerte die Furcht, das Göttliche an die Welt zu verlieren, eine Furcht, welche es verzeihlich erscheinen läßt, wenn man nun die Welt an das Göttliche verlor. Nur intensive Fassung der Allgegenwart durch centrale Gegenwart an einem Punkt, nur die so überwundene Expansion und gleichartige Extension des Absoluten zur Weltgegenwart, konnte diese Gefahr beseitigen.

So nur konnte man auch dem gerade entgegengesetzten spiritualistischen Theismus ausweichen, für welchen eine reale Welt in wirklicher Bewegung innerhalb der Zeit und des Raumes noch vorhanden war. Weil diese Kategorien nicht zu beseitigen waren, während sie in der eben gezeichneten realistischen Auffassung im Absoluten untergingen, forderten sie eine Allgegenwart heraus, welche diesem Absoluten völlig entsprach. Denn um seine Allgegenwart dem realen Endlichen gegen-

über möglich zu machen, wurde diese und damit dieses Absolute selbst als das vorzugsweise Ideale vorgestellt.

Mußte dort das Endliche zu bloßer Idealität herabgesetzt werden, um die Expansion zu vermeiden, welche, fortgesetzt, die Einheit des absoluten Wesens zerreißt, so wurde nun das Unendliche so ideal gefaßt und so zu sagen verdünnt, daß die wesentliche Diffusion dazu gehörte, um es der realen Welt überall gegenwärtig zu denken. Die Allgegenwart wurde wieder gleichartig wesenhafte Ausbreitung durch das Universum hindurch. War dort das Endliche soweit verflüchtigt, um als Gedanke in das Unendliche einzugehn, und demselben gleichartig gegenwärtig zu sein, so wurde nun das Unendliche soweit in seine Allgegenwart ausgeweitet und verflacht, daß es in völlig gleichmäßiger Adessenz sich an und um das harte Endliche legen, so sehr gestreckt, daß es wie eine Atmosphäre das Endlichen umfassen und durchdringen konnte. Diese Allgegenwart aber blieb gleichartig und starr, ohne von der Elasticität einer Atmosphäre Etwas zu besitzen, starr wie die Unveränderlichkeit.

Nur durch einen lebendigen Gottesbegriff also wird eine lebendige Allgegenwart und demnächst auch Realpräsenz hergestellt. Der Allgegenwart wird die nöthige Tiefe und Widerlage dem Endlichen gegenüber durch die Idee eines Absoluten gegeben, welches Tiefe einer Fülle ist und, in plastischer Ausgestaltung ein Analogon von Zeit und Raum besitzend, irgendwo concret sich in seiner Herrlichkeit darstellt. Hiermit erst ist dem Begriff der Allgegenwart die tragende Mitte gegeben. Es ist die Mitte für ein unendliches Gebiet zunächst der göttlichen Herrlichkeit, welche um die Erscheinung des Herrn kreist, für eine Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens. Es ist umsomehr die Mitte für die Weltbezüglichkeit, für die mit dem Akt der Weltschöpfung gesetzte Beziehung und Weltgegenwart. Und je intensiver und concreter diese Mitte bestimmt wird, desto lebendiger muß die Bethätigun dieser Mitte im Umkreis, desto realer die Allgegenwart werden. Denn zunächst ist sie überall lebendige That. Wie im Absoluten als Leben: Sein und Wille in Eins gedacht sind, wie hier kein ruhendes Sein, kein bloßes Dasein denkbar, sondern hier überall nur Energie, Bewegung und selbst das Naturhafte nur Wille ist, so ist es nun auch für die Allgegenwart möglich. Es bedarf nicht mehr der Versicherung, daß der Omnipräsenz die Prädicate der Adiastasie und Energie gebühren, mit dem Gottesbegriff,

mit der Idee des Lebens schon, ist eine Einheit von Sein und Wirken, essentieller und operativer Präsenz, hergestellt. Wo das Absolute ist, dort wirkt es, ob es wo es wirkt auch ist, auch sein muß, ist eine andere Frage.

Sodann ist durch die Vertiefung der ganzen Anschauung vermittelst einer centralen Stätte der erscheinenden Herrlichkeit dem Absoluten die Freiheit zu einer wirklich ethischen Allgegenwart erst wiedergegeben. In der absoluten, immer naturhaft gedachten Omnipräsenz, in welcher das Göttliche sich durch das gesammte Naturgebiet wesenhaft verbreitet, auch die todten Massen durchdringt, auch dem äußersten Minusgrad der Empfänglichkeit ebenso gegenwärtig ist, kommt das Absolute in der That um seine Mitte und Innerlichkeit, und wird unfrei in einseitiger Wesenhaftigkeit gehalten, o oft dies auch geleugnet wurde. Hinter der Allgegenwart blieb nur das dunkle Ansichsein, die einfache Eins übrig, genau genommen ging in der Vorstellung Alles in die Weltgegenwart hinein auf, und war unfrei hingenommen. Freiheit zu mannigfachster Bethätigung wird aber nun durch die Stellung außerhalb des Geschaffenen nicht sowohl, denn diese war vom Deismus immer betont, als durch die Vertiefung der außerweltlichen Seinsweise, durch die bestimmteste Darstellung des Absoluten in einem Ort seiner eigensten Gegenwart gewonnen. Erst von bestimmter Stellung, von einem Punkt energischer Sammlung aus ist's möglich, in Freiheit sich zu bewegen; je stärker die Mitte, desto mehr der Freiheit, im Umkreis sich zu entfalten, und je größer die Tiefe, desto mehr der Möglichkeit, ungefährdet in die Weite zu reichen. Das ist gemeinsames, überall wiederkehrendes Gesetz. Auf das Absolute angewendet, vermindert sich die Gefahr demselben in seiner Majestät zu nahe zu treten, indem man es, um endlichem Leben Raum zu lassen, zurücktreten läßt, in dem Maße, in welchem man es in seiner Tiefe, in der Sicherheit concreter Ausgestaltung faßt. Von dieser Stellung, von dieser mächtigen Mitte aus ist es ihm möglich, in der Schöpfung, die es in seiner Unermeßlichkeit umkreist, frei und mannigfaltig, ich möchte sagen leicht gegenwärtig zu sein. Denn Leichtigkeit der Bewegung wird sich überall dort zeigen, wo man sich durch Stellung, durch einen Schwerpunkt der inneren Macht, gesichert fühlt. Wo er fehlt, wo der centrale sichere Halt mangelt, dort wird die Bewegung das Gegentheil von leicht und mannigfaltig, sie wird monoton und schwer sein. Leichtig-

keit und Mannigfaltigkeit der All-Gegenwart überall ist nur voraus-zusetzen, wo man eine vertiefte Gegenwart irgendwo als nothwendige Widerlage hat.

Ist dem nun so, so liegt die Möglichkeit vor, daß das Absolute aus gewissen Kreisen des Geschaffenen sich zurückziehen kann. Wir können vielleicht behaupten, daß es virtuell dort gegenwärtig sei, wo es essentiell nicht ist. Es müssen Gebiete innerhalb des Endlichen denkbar sein, innerhalb derer das Absolute real überhaupt nicht gegenwärtig ist, weil es Gebiete gehemmten und gebundenen Lebens sind. Ein in Materialität herabgeworfenes Universum steht unter der Herrschaft des Wüsten und Leeren und der Finsterniß der Tiefe, denn es ist unter der Signatur der unorganischen Zwei gehalten. Das Wüste herrscht in den astronomischen wie in den geologischen Massen, in den weiten Meeren elastischer Flüssigkeiten, in welchen die Gestirne, wie tropfbarer Flüssigkeiten, in welchen die Länder unseres Erdballs schwimmen. Dieser Kosmos ist durch das Wort geschaffen, und besteht nur durch göttliches Wort und göttlichen Willen in jedem Augenblick. Er ist ebenso von Gott umkreist und umfaßt wie alles Geschaffene. Aber für die Entwicklung von diesem Nullpunkt der Empfänglichkeit, welcher durch die Materie bedeutet ist, ist ihm nun Raum und Freiheit gegeben. Es sind die ihm immanenten Gesetze, welche sich staffelförmig entfalten sollen und können. Und endlich ist er hinsichtlich seiner Verklärung auf die Gemeinde der Kinder Gottes angewiesen. Ein Zurückziehen Gottes essentiell, haben wir hinsichtlich dieses Orts, den wir kurz den dunkeln Ort nennen könnten, deshalb anzunehmen, Gottes Gegenwart haben wir hier als Inexistenz innerhalb des Unpersönlichen nicht zu fordern. Auch jenen generellen Concursus dürfen wir nicht in Anspruch nehmen, welcher erst im Bereich persönlicher Wesen seine Bedeutung hat. Wir sehen uns vielmehr angewiesen, für die Naturwelt nur eine göttliche Erhaltung anzunehmen, welche immerhin fortgesetzte Schöpfung sein mag, wenn man so will, welche aber Gottes essentielle Gegenwart in der Schöpfung nicht ist. Gott ist nicht im Baumblatt, wie ein Idealismus der Auffassung dies zur Stütze für die Real-Präsenz forderte, und der Mystik wie einem Theil der Scholastik rasch entlehnte, Gott ist in dieser Naturwelt nur ideell. Er als Causalgrund ist in der von ihm gestifteten auch dieser Naturwelt innerlichen, sie bestimmenden Gesetzesmäßigkeit, er erhält somit Bestand und Fortentwicklung

des Einzelnen und Ganzen, der Individuen und Arten durch die Gegenwart dieses seines in jener Gesetzmäßigkeit verkörperten Willens. Damit ist nicht einer Leitung und göttlichen Vorsehung zu nahe getreten, welche die Mittel-Ursachen durchbricht, einer göttlichen Regierung, welche auch innerhalb der Naturwelt ergänzt, ausgleicht, nach Zweckbegriffen ordnet, und mittelbar wie unmittelbar nach Zielen leitet. Gewehrt nur ist jener Inessenz und Inhärenz des Absoluten, welches, wenn es, um zu erhalten: durchdringen und in dem zu erhaltenden Object gegenwärtig sein müßte, von demselben nicht los wäre wie dieses nicht von ihm. Es würde eine reine Schöpfung nicht hergestellt sein, der pantheistische Zug wäre evident. Zugelassen also ist die Assistenz zu mittelbarer oder unmittelbarer Wirkung, zu meiden ist jene wesenhafte Inexistenz des Göttlichen innerhalb der Materialwelt, welche eine fortwährende Passion sein würde, da diese Welt, was sie ist, durch abnorme Lebenshemmung ist.

Hierhin muß unsere Auffassung der Allgegenwart als freie Weltbeziehung uns leiten. Auf die Bemerkungen zu § 48 sei noch hingewiesen.

---

§ 5. Die Schöpfung und ihr Ziel.

Die Schöpfung ist gemeinsames Werk der drei Hypostasen. Der Vater legt nach dem im Sohn, als dem intellektuellen Moment des trinitaren Prozesses, aufgegangenen Bild den Grund. Der Sohn, welcher den Weltgedanken trug und trägt, bleibt Aufriß und ideelle Grundgestalt des Ganzen, sowie der hinausführende und vermittelnde Radius. Der Geist führt formend immer wieder zum Sohn zurück. Mit „Himmel und Erde“ aber sind auf das kürzeste die beiden großen Glieder der Schöpfung, Geister- und Natur-Welten, bezeichnet.

Wir würden uns in einer Entwicklung ergehen, welche hier, weil isolirt, nur den Eindruck des Gewagten machen müßte, wollten wir über eine wahrscheinliche Gliederung der Engelwelt reden. Nicht der alten, wohl aber der neuen und abendländischen Theologie überhaupt sind diese Speculationen ferner getreten. Darauf aber muß, wenn auch an diesem Ort nur in Form der Behauptung, hingewie-

sen werden, daß diese Geisterwelt in Absehn nur auf den Menschen, auf ihn als Centralgeschöpf hin geschaffen wurde. Auf ihn blickt sie, denn in ihm sollen die Schöpfungsreihen der Geister- und Natur-Welten münden und Abschluß finden. Dienend umgeben die Geister das Geheimniß des Menschen, und erblicken die mannigfaltige Weisheit Gottes wie in einem Spiegel in der Entwicklung der Kirche auf Erden. In dieser Stellung und Würde des Menschen mag mit Tertullian und Bernhard der Grund des Abfalls innerhalb der Engelwelt gefunden werden, deren ein Theil dieser Biegung und Bindung in den Menschen als Haupt sich spröde entzog, und so die Dissonanz in die Entfaltung der Weltidee einführte. Diese Idee wird nur im Menschen realisirt, in welchem jene beiden Schöpfungsreihen, wie die Seiten eines weitgespannten Bogens im eingesenkten Schlußstein, Abschluß Halt und Ruhe finden. Auch das muß hier unerörtert bleiben, welchen Antheil diese Renitenz innerhalb der Geisterwelt an der Herabsetzung der Naturwelt zu dieser Existenzform haben möge, welche wir im materiellen Kosmos erblicken. Nur die Thatsache ist zu betonen, daß der Kosmos, die gesammte Welt der Sichtbarkeit von den äußersten Astralnebeln an bis zum geologischen Stoff herab, der uns umgibt, ein einziges System, und ein in dieser Seinsweise höchst vergängliches, ein System gehemmten, herabgesetzten Lebens ist. Der Kosmos ist qualitativ nur ein System, es gibt also keine Fixsternwelt, welche, wie man hat glauben machen wollen, aus höherer, verklärterer Natur, als die planetare Welt und namentlich die Erde besteht. Diese Annahme wird durch die Spectral-Analyse, welche unsere Metalloide auf den fernsten Eilanden der Gestirnwelt nachweist, nun für alle Zukunft beseitigt sein. Damit ist aber auch die angenehme Dichtung zerstört, welche sich von jeher beeilte, die Sterne mit Engeln zu bevölkern. Es vereinigt sich diese Fixirung des Himmlischen im kosmischen Raum nur mit der antiken Anschauungsweise, welche auch Astralgeister hatte, und, worauf noch oft einzugehn sein wird, überhaupt am Sinnfälligen haftete. Dem christlichen Denken ist diese ganze mit dem sinnlichen Organ faßbare Welt in diesem Sosein ein der himmlischen Welt gegenüber nur verschwindender Raum, eine Wolke, welche am reinen Himmel der Herrlichkeit sich abhebt, weil sie finstrer und schwerer, als dieser Himmel ist, welcher sie überall wie trägt, so durchdringt. So ist der Kosmos, das ganze System

des Sichtbaren, eine einzige Materialwelt, und erscheint uns nur, weil sie Materie ist.

Sind wir so an die Genesis der Materie gewiesen, so dürfen wir dieser Betrachtung in der Ueberzeugung nicht ausweichen, daß eine Theorie der Materie, nach welcher alle empirischen Wissenschaften suchten, schließlich nur durch die Theologie gegeben werden kann, so auffallend diese Behauptung auch erscheinen mag. Leiten wir hier nur kurz ein, damit wir später, wo von Verklärung der Materie die Rede sein muß, nicht zu sehr auf fremde Behauptungen stoßen.

Was wir Materie nennen ist an sich nur eine Erscheinungsform der ihr subsistirenden Natur. Die Natur ist als anderer Pol des Lebens, als Contraposition des Geistes, das von Gott Gesetzte. Wir dürfen sie Stoff nennen, wenn wir das Materielle im Gedanken davon fernhalten. Stoff bezeichnet uns zunächst nur die Widerstandskraft, und Kraft ist der Grund irgend einer Thätigkeit oder Bewegung, deren Substrat an sich uns unbekannt ist. Die Tiefe der Natur, des Stoffs, ist seelische Aktion, wie sie in der reinen Naturwelt in immer neuer Fülle seelenvoller Gestalten auf- und niedertaucht. Dieses gesetzte Seelenleben in der für alles Leben nothwendigen Dreiheit der Momente in Ausklang und Wiedereingang sich kreislienigt bewegend, ist durch irgend eine widrige Impression zersetzt. Daß diese vom Personleben ausgeht, ist wahrscheinlich und erklärlich. Damit kann nicht das absolute, es kann nur das Personleben innerhalb der Welt endlicher Geister gemeint sein. Daß der Geist aber im Stande ist, dnrch Imagination und durch Willenskraft auf das sensibele Seelenleben zu wirken, dieses pathologisch zu afficiren, also Zersetzungen, abnorme Bildungen innerhalb des Leiblichen hervorzubringen, wird niemals geleugnet werden, weil die Beispiele uns überall umgeben. Die Wirkung auf die reine Naturwelt dürfte diejenige einer Sprengung der in sich kreisenden Einheit der Lebensaktionen sein, wodurch nun die Zurücknahme der Expansivität in die Innerlichkeit, auf welcher das Wesen der reinen Natur beruht, gehemmt, das Lebensrad also gebrochen ward. Die qualitative Tiefe hat nicht mehr die Macht, die quantitative Breite in sich zurückzunehmen, und zu tragen, und das Viele der Kräfte, welches, frei im Ganzen sich bewegte, fällt in Einzelne und Bruchstücke auseinander. So tritt, um mit Leibnitz zu reden, eine Verworrenheit der Atome ein, und es entsteht in gegenseitiger Hemmung der aus der Einheit

gelösten das, was wir todten Stoff, geologische Masse nennen. Die reine Natur ist aus dem Zustande des Lichten und Leichten in den des Finstern und der Schwere geworfen, es herrscht die Zwei chemischer Polarität, es herrschen die mechanischen Gesetze. Aus einer leuchtenden Naturwelt ist ein Gebiet erstarrten Lebens geworden, ein Gebiet, in welchem das Leben selbst, durch anormale Prozesse gebunden, in der Latenz gehalten ist.

Diese Welt, deren Tiefe immer die durch die Materie verlarvte Seele ist, bildet das chaotische Substrat für diesen Kosmos. Mögen wir es als „Wasser", oder als Welten-Aether nehmen, es ist das Universum im Tiefpunkt, von welchem aus der Geist Gottes die versunkene Sphäre in Tagewerken emporführt, Schritt für Schritt die in der Materie verschlossene Tiefe zu neuen Bildungen lösend. Es bedarf keiner Zusätze, keines neuen Einschlags, keiner Ingredienzien für diese staffelförmigen Bildungen, es bedarf nur der schöpferischen Assistenz, welche die Gebundenheit der frühern Stufe für die folgende und höhere löst. In der ganzen aufsteigenden Entwicklung tritt materiell nicht Neues ein, es ist dasselbe seelische Leben, welches in unendlichen Individualisationen bis zur menschlichen Seele hin sich steigert, es ist dasselbe Naturallgemeine, welches nach zahllosen Modificationen in dieser Gipfelung seinen Abschluß findet. Aber formell ist die erste Zelle, ist jede höhere Stufe so sehr ein schöpferisch gefügtes Neues, daß sie der jedesmal vorhergehenden gegenüber als Wunder erscheinen kann. Immer aber haben wir uns jene göttliche Assistenz nicht als kleinliche Formung vielmehr als große Leitung einer vorhandenen Regsamkeit und Bewegung zu denken, und werden dies desto leichter zu thun im Stande sein, je mehr wir verstehen, daß die Materie in ihrer Tiefe die Natur, also Seele, lebendige Energie oder ein Etwas ist, welches aus dem Zauberbann der Materialisirung, aus der Hülle, in der es verlarvt und verloren ist, in Tagewerken zu einer Selbstmacht nur zurückgeführt und emporgehoben wird, welche es in der Seele des Menschen erst, weil hier in den Geist eingefügt, wiedererlangt. Denn der Mensch ist die der Naturwelt nun eingestiftete Mitte, in welcher die ganze aufsteigende Bewegung festgelegt zur Ruhe kommt.

Es ist aus dem Vorhergehenden schon ersichtlich, daß wir den Menschen, weil Synthese von Geist- und Naturwelt, dichotomisch verstehen. Jede andere Auffassung scheint seiner Bedeutung als

Bindeglied zweier Welten nicht gerecht werden zu können, und die Materie, den Stoff, als ein Sinnloses und Unverstandnes außerhalb des Prozesses liegen lassen zu müssen. Hier liegt der Fehler der Darstellungen von Fichte und Delitzsch, welchen offen zu legen sich vielleicht eine andere Gelegenheit findet. Es ist vielmehr die kosmische Natur selbst, welche, eine weite Pyramide, deren Basis die gestaltlose Masse ist, in Leib und Seele des Menschen gipfelt. Leib und Seele aber sind qualitativ identische Natur und bilden den einen der das Wesen des Menschen constituirenden Factoren, während der Geist, den Gott hauchte, der andere ist. Seele ist plastische Kraft, im Plasma, dem Leibe, stellt sie sich dar. Diese Darstellung ist innerhalb dieses Kosmos eine flüchtige und unzulängliche, weil Material zum Aufbau verwendet wird, welches eben Materie bleibt, also den Leib über die Gebrochenheit irdischer Existenzform nicht emporhebt. Wohl aber war der Mensch angelegt, durch den Geist, in welchen Seele und Leib gefügt waren, zunächst diese seine Naturseite, dann aber auch die breite Basis der gesammten telluren und astralen Welt selbst aus sich heraus zu verklären, oder den in die Discordanz der Elemente herabgesunkenen Kosmos durch sich in die Concordanz zurückzuführen. Somit war der Mensch zum relativen Mittler bestimmt. Von Anbeginn stand er im Centrum der kosmischen Welt, deren Naturtiefe in ihm mündete, Schritt um Schritt aber sollte diese Welt für ihn offenes System werden, in welches hinein er willenskräftig elevirend sprach und wirkte. Denn Geist und Natur waren in ihm für die Union angesetzt, welche der Grund seiner Ebenbildlichkeit wie seiner Erhabenheit über die Engelwelt ist. Ein Prozeß war eingeleitet, der mit dem neuen Himmel und der neuen Erde abschließen mußte. Der Mensch aber sollte als Herz des Kosmos, als relativer Heiland des hieratischen Baues der Gesammtschöpfung, der Ort der Ruhe des Allmächtigen sein. In ihm waren dann die Reihen der Schöpfung zusammengefaßt in das Gebiet ewiger Herrlichkeit und die Stadt Gottes zurückgebogen und eingeführt, und hier ruhte Gott in seinen Heiligen. Die Idee, welche die Wege Gottes zeichnet, und das System seiner Offenbarungen bestimmt, die Idee der Einwohnung, der Realpräsenz, kam nun zur Verwirklichung. Der Mensch ist bestimmt, göttlicher Natur theilhaftig zu sein. Er ist dann, wie Luther sagt, „eine solche herrliche Wohnung, Schloß und Saal, ja Paradies und Himmelreich, da Gott auf Erden wohnt.“ Die ein-

fache Fortentwicklung der Geschichte im Paradiese würde zur Gottmenschheit, zum Eingang Gottes in den Menschen und des Menschen in Gott in einer Weise geführt haben, welche hier nicht zu erörtern ist. Der Sohn Gottes würde in dieser Menschheit, als dem höchsten Kreise, des aus ihm und für ihn gewordenen Systems der Dinge gegenwärtig und so die trinitare Manifestation nach Außen in sich geschlossen gewesen sein.

---

§. 6. Die Kategorie des Raums.

Im Bisherigen ist stillschweigend von einem Begriff des Raumes ausgegangen, welcher dem der scholastischen Theologie völlig widerspricht. Um das in den Grund Gelegte entwickeln zu können, werden wir gut thun, den aristotelischen Raumbegriff, welcher die gesammte Scholastik beherrschte, und in weiten Kreisen auch heut durch die populäre wie wissenschaftliche Denkweise hin bestimmt, kurz uns vorzuführen. Früher Gesagtes wird damit zu wissenschaftlichem Abschluß gebracht, für die Configuration, die den Schluß dieses Abschnitts zu bilden hat, wird der Weg gebahnt.

Lassen wir über Aristoteles einfach Heinrich Ritter reden: „Daß der Raum sei, ist allgemein anerkannt, denn alle geben zu, daß jedes Seiende irgendwo und nur das Nicht-Seiende nirgends ist. Schwerer aber ist es zu bestimmen, was der Raum sei. Daß er verschieden sei von den im Raum enthaltenen Dingen, ist offenbar; denn derselbe Ort wird bald von dem einen, bald von einem andern eingenommen, und eben daher kommt es auch, daß wir suchen, was der Raum ist; wenn nicht Bewegung im Raum wäre, so würde man gar nicht fragen, was der Raum ist. Auch ist der Raum weder Form, noch Materie der Dinge, denn beide können von den Dingen nicht getrennt werden; auch wird er nicht wie die Materie umfaßt, sondern ist selbst ein Umfassendes.

Da die Dinge im Raum sind, aber auch gefragt werden kann, worin der Raum ist, so muß unterschieden werden, wie der Raum in einem Andern und wie ein Anderes im Raum ist. Man sagt,

daß etwas in einem Gefäße oder in einem Raume sei. Wenn aber jemand frage, worin denn der erste oder allgemeine Raum sei, so müsse die Frage in einem andern Sinne genommen werden, so wie man auch fragen könne, worin das Warme sei, nemlich im Körper, oder die Gesundheit, nemlich im Warmen, denn der Raum sei, wie die Grenze in dem Begrenzten. Daß dagegen etwas in einem Raume sei, wird insofern gesagt, als er von den äußersten Grenzen eines Andern umfaßt wird, mit welchen es nicht zusammenhängt, welche es aber berührt. Hiernach ist also der Raum die Grenze, aber nicht des darin enthaltenen Körpers, sondern des umfassenden Körpers, sofern nemlich der darin enthaltene Körper örtlicher Bewegung fähig ist. Der Raum ist ein unbewegliches Gefäß; das, was in ihm ist, kann aber bewegt werden. Hieraus folgt denn auch, daß nur der Körper, welcher außer sich einen ihn umfassenden Körper hat, im Raum ist, nicht aber der Körper, welcher von keinem andern Körper umfaßt wird. Der Himmel ist in keinem Raume und für ihn als Ganzes genommen giebt es daher auch keine Bewegung im Raume, obgleich die Theile desselben sich bewegen können. Der allgemeine Ort, in welchem Alles ist, erscheint hiernach als das Aeußerste des Himmels, als die ruhende Grenze des beweglichen Körpers. — Man sieht hieraus, wie Aristoteles den Begriff des Raumes auf eine gegenständliche Weise und zwar ganz in physischer Bedeutung auffaßt. Dies tritt noch mehr darin hervor, daß er den allgemeinen Raum auch in seine besondern Kreise zerlegt und einem jeden besondern Raume ein besonderes Vermögen beilegt. Die Erde ist im Wasser, als in ihrem natürlichen Orte, das Wasser in der Luft auf gleiche Weise, die Luft in dem Aether, und der Aether im Himmel, der Himmel aber ist nicht mehr in einem Andern und alle diese Körper bewegen sich nach ihrem eigenthümlichen Orte zu." — Der Raum bestimmt also nach Aristoteles „die Form der Dinge von Außen her."

In diesen Vorstellungen haftet immer noch zu einem großen Theil das theologische Bewußtsein auch der Jetztzeit, wie sich das zeigen wird.

Oder, es ist wahr, man geht hier und dort weiter und schreitet zu Kant und der transcendentalen Aesthetik fort. Der Raum ist nun der völlig subjective Rahmen, den wir denkend um die Dinge zu legen genöthigt sind, er ist subjective Denkform ohne objective Realität zu beanspruchen.

Aber der nächste Schritt, welchen die Philosophie über Kant hinaus gethan hat, zerstörte mit Recht diese Subjectivität. Denn dieser Schritt bestand darin, daß man das Positive festhielt, welches Kant geliefert, die Wahrheit nämlich, daß Raum und Zeit mit allem Wirklichen zugleich gegeben seien. Man legte demnach dem Raumbegriff die objective Realität bei, und behauptete, daß es nur eine irgendwie räumliche und keine andere Wirklichkeit gebe.

Zu diesem Fortschritt mußte die Schelling'sche Philosophie wesentlich beitragen. Sie kennt kein Ideales, getrennt von einem Realen, kein Ansichseiendes, jenseits der Enthaltung in Raum und Zeit oder eines Analogen, öde und abstract Verharrendes. Sie duldet nicht Begriffe, welche von concreter Anschauung losgeschält sind.

So ist unsere Philosophie denn dahin gelangt, zu verstehen, daß jedes Reale auf specifische Weise seinen Raum und seine Zeit erfülle, daß der Raum mit einem Worte die Ausdehnung, die Quantität der Dinge selbst ist.

Damit ist seine objective Realität behauptet. Raum ist die vor unserm Vorstellen an sich seiende nothwendige Form der quantitativen Dinge. Die Dinge haben ihren Raum in ihrer Ausdehnung, sie haben und sind Raum. Die Extensität der Dinge, ohne welche sie nicht sind, ist ihr Raum, folglich sind sie nur als Raum, und nirgends ohne Raum. Man kann also ein Quantum außer einem bestimmten Raum, das heißt außer einem bestimmten Nebeneinander, außer einem Volumen vorstellen, nicht aber außer jedem Raum, da es immer selbst Raum-Körper oder sein Raum ist.

Ist somit der Raum objective Realität, so ist er abgesehen davon aus dem Grunde schon auch ein nothwendiges subjectives Erzeugniß, weil die vorstellende Seele als im räumlich ausgedehnten Leibe existirend, Raumempfindung hat, sowie sie als der Veränderung unterworfen Zeitempfindung besitzt.

Ist diese Erklärung des Raums die richtige, und sie wird es sein, wenn auch nur zum Zweck und nach Bedarf der künftigen Erörterungen hier ausgeführt, so wird sich nicht entziehen, daß damit dieser Kategorie eine Tragweite über alles Lebendige gegeben ist. Man wird zugeben müssen, daß der Raum als unabhängig vom Dinge nicht existirend, als solcher ohne jede objective Existenz, doch das Objectivste ist, weil er das Ding in seiner Expansion selbst ist, daß der Raum die Form ist, in welcher das Lebendige sich

überall entwickelt, die Form, in welcher jedes Leben sich entfaltet und darstellt. Ist Zeit die rhytmische, so ist Raum die plastische Lebensbewegung, oder Zeit und Raum sind die Bewegung des Lebens, oder das bewegte Leben selbst.

Aber sind Raum und Zeit einfach Lebensäußerungen, so werden sie auch Aeußerungen des absoluten Lebens sein müssen. Es wird auch dieses in Manifestationen sich räumlich, wie wir sahen, setzen, und im Rhytmus von gesetzten und aufgehobenen Gestaltungen sich bewegen müssen. Sollen wir dasselbe überhaupt speculativ betrachten dürfen, sollen wir nicht vor ihm als dem dunkeln Ansichsein stehen bleiben müssen, ein Gebot, dem sich die Kirche, wie ihre Bestimmungen über das trinitarische Leben Gottes beweisen, niemals gefügt hat, sollen wir dem Höchsten nachdenken, so können wir es innerhalb und mit Zuhülfenahme jener logischen Denkgesetze nur, deren wir überhaupt bedürfen, sollen wir, statt zu denken, nicht phantasiren. Jenen Gesetzen zufolge müssen wir also behaupten, daß auch das ewige, das absolute Leben jene räumlichen und zeitlichen Bewegungen plastisch und rhytmisch setzt, wenn auch immer wieder in die Tiefe der Unräumlichkeit und Ewigkeit zurücknimmt, und so in jedem Moment den Raum wie die Zeit in seine Macht zurückbiegt, dadurch als die Tiefe und Macht der Bewegungen sich beweisend. Wir fanden, daß der Raum, auf welchen es uns hier zunächst ankommt, in Gott ist. Damit war ein Zwiefaches ausgesagt. Gott setzt sich in und mit seiner Selbstbewegung fortwährend zugleich als räumlich Erscheinendes, als Contraposition seiner Geistigkeit, als Doxa und transparente Darstellung seiner immanenten Herrlichkeit. Er zeigt sich als plastisch im Gebild sich Bewegendes, in Gestalten blitzend sich Entfaltendes. Und das heißt: Gott setzt sich, und setzt damit sich als Räumliches, setzt seinen Raum. Die Qualität, sich räumlich, quantitativ zu setzen, also das Princip des Raumes, ist in ihm. Er entfaltet das Prinzip zu wirklicher Räumlichkeit, und so ist nicht nur dynamisch, sondern wirklich Raum an und in ihm. Aber, und das ist das Zweite, dieser Raum ist so in ihm, daß er diesen Raum fortwährend überragt, ihn in der Einheit der Lebensaktionen hält und trägt, ihn, wie oben angedeutet, im Fluß des Werdens bewahrt und aufhebt, und in die Tiefe des unauflöslichen Lebens auf jedem Punkt zurücknimmt.

Darum ist es uns hier zu thun, auch für diese Kategorie, an welche die vorliegende Arbeit in erster Linie gewiesen ist, den trans-

cendentalen Grund zu finden. Und dies ist geschehen, wenn begriffen ist, daß Raum und Quantität gleichartige Erscheinungen und zwar nothwendige Erscheinungen alles Lebens sind. Erst dann sind sie nicht mehr vom Leben abgezogene Formen. Und der Bemerkung darf man sich nicht entschlagen, daß der alte Deismus, welcher das Absolute als einfache Einheit und abstracte Geistigkeit auffaßt, in den Pantheismus umschlagen mußte. Denn ist das Absolute in seiner transcendentalen Subsistenz bewegungslos, also raum- und zeitlos, so wird es immer gezwungen sein, seine Ausgestaltung und Bewegung in der Welt zu suchen, sie selbst als seine Lebensentfaltung plastisch und rhytmisch zu besitzen.

So haben wir uns der aristotelischen Anschauung wie des Kantischen Idealismus entäußert und den Raum, die Größe, die Ausdehnung als Realitäten erkannt. Raum ist die ausgedehnte Substanz selbst, jedes Ding ist sein Raum. Und nun dürfen wir fortschreitend sagen, daß wenn jede Natur, jede Materie, ihren Raum habe, ihr Raum sei, offenbar die höhere Materie den umfassenderen Raum darstelle. Der niedere Raum, weil die niedere Materialität, wird also von höherem Raum, weil höherer Materialität, umschlossen, durchdrungen, getragen. Das Vollendetere, Geistigere wird durch seine Natur der Umschluß und Raum für die niedriger gebildete Existenz sein, das Niedere mit seiner Substanz, mit seinem Raum also, in dem Höheren und dessen Raum einzugehen haben, um in seinem Ort und in seiner Ruhe zu sein. Es wird dieser Gedanke gleich seine Verwendung finden.

Bemerkungen.

Die obige Ausführung über den Raum steht nicht allein.

Schon 1856 griff George in seiner Kritik der bisherigen Theorien der Materie die ältere Vorstellung über das Wesen des Raumes, wenn auch nur in eingeschränkter Weise, zugleich mit an, und gelangte zu dem Resultat: „der Raum ist das sich expandirende Sein selbst.“ (Ztschrft. f. Philos. S. 143). Das ist dasselbe, was J. H. Fichte geltend machte, wenn er hervorhob, „daß jedes Reale auf spezifische Weise seinen Raum und Zeit setzend erfülle“ (Grundzüge zum System v. Philos. Bd. III. S. 515.) Ein Seiendes also „aus innerer Kraft sich verwirklichend“, durch sich bestehend, kann nur, „als energische Expansion als erfüllter Raum gedacht werden.“ Also ist Ausdehnung Grundbestim-

mung, „alles Realen als solchen, und auch jede höhere, der Schwere und Immaterialität entnommne Welt, sofern sie real sein soll muß daran Theil nehmen." (Ztschrft. Bd. 30. S. 1). Demnach ist „alles Wirkliche, das Absolute wie das Endliche, nur als Zeitlich-räumliches zu denken," und Raum und Zeit sind der vom Begriff jeder Wirklichkeit unabtrennbare Ausdruck des Realen. Wirth und Schwarz hatten sich in Beziehung auf das Absolute früher ähnlich ausgesprochen (Bd. 22, 23).

Aber auch Weiße hat anerkannt und in seiner Metaphysik sogar betont: „die Urqualität des Seienden, durch deren Gesetzsein das Sein zur Wesenheit, das Seiende zu Wesen oder Dingen wird," sei der Raum. Demgemäß nennt Ulrici (Gott und Natur Lpz. 1866, S. 679, den Raum „die allgemeine Existenzzialform alles Seienden". In einer Abhandlung vom Ursprung der Begriffe hatte er (Ztschft. 1864, H. I.) in Annahme unräumlicher Ursache bei räumlicher Wirkung den offenbaren Widerspruch gefunden, und erklärt, „daß wir uns ein schlechthin Unräumliches nicht zu denken vermögen."

Eine eingehende Untersuchung hat Trendelenburg den Kategorien von Raum und Zeit gewidmet, und ist zu der erfreulichen Wahrnehmung gelangt, welche wir als Folge der neueren Untersuchungen über die Materie als erscheinende Bewegung zu betrachten haben, daß die Bewegung die gemeinsame Quelle von Raum und Zeit sei. Mit der Bewegung setzt jedes Ding seinen eignen Raum. Jedes Ding hat seinen Raum, d. h. jedes Ding hat seine Bewegung. So „werden die Bewegung und durch die Bewegung die ersten Erzeugnisse derselben, Raum und Zeit, alles Daseiende beherrschen." Logische Unters. 1870, Bd. I. S. 225.

---

§ 7. Die Configuration des Universums.

Nach der Zeichnung allgemeiner Gesichtspunkte, welche für Späteres nur den Hintergrund zu bilden haben, hier angelangt, wird es gut sein, von der Jenseitigkeit aus, wie sie früher construirt ist, in Gedanken niederwärts zu steigen. Es dient der Uebersicht, von der Transcendenz der Betrachtung aus das erst noch zu Entwickelnde proleptisch zu umspannen, und das In- und Neben-Einander von unendlicher und endlicher Welt, von Himmel und Erde, also auch das Verhältniß von Unermeßlichkeit und Allgegenwart, bildlich zu configuriren.

Es sei dazu an jenes übergeschöpfliche Gebiet trancendenter Herrlichkeit erinnert, welche als Naturleben die Contraposition des gött-

lichen Personlebens bildet, und ewig und vor jeder Schöpfung einer in Person- und Naturleben gegliederten endlichen Welt, als Welt Gottes besteht. Es wird diese Herrlichkeit das leibhafte Bild der Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens darstellen. Sie wird der umschließende Raum sein, in welchem das Geschaffene lebt und webt. Es ist das Allerheiligste, mit der Gnadengegenwart des Absoluten als Mitte. Diese Mitte ist die offenbarende, der Umkreis die offenbarte Herrlichkeit. Das Ganze dürfen wir den Raum Gottes nennen, den Ort seiner eigentlichen Gegenwart.

Niedersteigend finden wir den engeren Kreis der Geisterwelt. Er ist durch keinen leeren Raum von der Welt absoluter Herrlichkeit getrennt. Die Hierarchien, welche anbetend und tragend dem ewigen Throne zugewandt, oder für freies Bewegen und den Dienst des Menschen als Centralgeschöpfs bestimmt sind, blicken je nach ihrer Art in die absolute Welt hinein, von welcher kein Raum, sondern nur ihre Natur als geschaffener und bedingter, also gebundener Wesen sie trennt. Vom Absoluten aber wird diese Welt reiner Geschöpflichkeit nicht bewohnt, wohl aber in besondrer Art durchwohnt und durchwaltet werden. Seine Gegenwart hier wird eine andersartige sein, denn es ist nicht mehr das Allerheiligste, es ist uur das Heilige.

Anders endlich wird die Art der Gegenwart des Höchsten in der tiefsten Welt sein, welche, die höchste des Erschaffenen zu sein bestimmt, jetzt der Vorhof der existirenden Dinge geworden ist, im Kosmos, der Welt des Menschen, dem innersten und kleinsten der Kreise. Die ganze Welt der Endlichkeit, Naturwelt und Menschenwelt, bildet im Gegensatz zur Welt des Unendlichen und Unermeßlichen den Kreis und Schauplatz göttlicher Allgegenwart, welche hier Weltgegenwart genannt werden mag.

Ueberall aber haben wir für das Absolute mit der scholastischen Weltanschauung in der Reformation gebrochen. Das Absolute ist nicht mehr räumlich auf das coelum empyreum angewiesen, und damit in ein Jenseits, in einen über die sichtbare Sternwelt, über die ptolomäischen Sphären weit hinausliegenden Ort gewiesen. Es ist vielmehr der Ort seiner intensivsten Gegenwart und seiner schaubaren Herrlichkeit, es ist sein aktiv immer neu gesetzter und bestimmter Ort unmittelbarste Realpräsenz durch keine Entfernung von der Geisterwelt und ebenso wenig durch einen räumlichen Abstand vom Kosmos geschieden. Ja diese geheime Mitte der Dinge kann in unge-

ahnter, ungesehener Nähe sein, kann also, nur daß die Augen des Menschen dafür verdeckt sind, die Erdwelt durch walten, kann hinter jeder Region des sichtbaren astronomischen Raums wie hinter dem Vorhange sarkischer Tastbarkeit geborgen mit verdecktem Glanze stehen, und der Engelwelt wie der kosmischen, nicht freilich in gleicher Weise, gegenwärtig sein. Denn sein Nahesein bestimmt sich nach der Kategorie des Willens und der Affinität, und nicht nach der des Raums, und ist völlig unabhängig von der Geometrie; die Verschiedenartigkeit der Natur nicht die grade Linie bezeichnet die Entfernungen des Absoluten von der Creatur.

Suchen wir uns dies durch ein, wenn auch immerhin hinkendes Beispiel klar zu machen. Denken wir uns also ein Gehäuse von wässerigen Dünsten, eine Wolke am klaren Himmel schweben. Diese würde vor der athmosphärischen Luft, und diese wieder vom Licht durchdrungen sein. Licht, Luft, Wasser werden somit eine Dreiheit der Glieder bilden, deren unteres vom oberen immer durchdrungen, getragen und umringt, von denen das untere in das obere immer aufgenommen und eingerückt erscheint, von denen aber jedes seinen Bestand und Ort für sich behält. Nennen wir Licht den Himmel des Absoluten, das Allerheiligste, Luft den Himmel der geschaffenen Geister mit ihren Naturwelten, das Heilige, so stellt das Wasser in Form des Gewölkes den Kosmos, die Welt gehemmten Lebens, den Vorhof, dar. Insofern der bloße Zustand des Gehemmtseins indeß nicht einen seiner Natur nach geschiedenen Ort zu beanspruchen hat, mit andern Worten nicht eine besondere Substanzialform, also nicht einen besondern seiner Natur nach immer währenden Raum darstellt, — zählen wir eigentlich nur zwei Welten, diejenige Gottes und diejenige der geschaffenen Geister mit ihren Naturwelten. Der Kosmos ist nur eine durch die Sünde eingetretene und durch die Erlösung zu beseitigende Form der Lebenshemmung, oder die Krankheit einer durch den Menschen aus der Qual der Revolution und finstern Zersetztheit oder Materialisirung in die Freude gesunder ungehemmter Evolution emporzuführenden Naturwelt. Der Kosmos als Vorhof wird also nur eine vorübergehende Erscheinung am reinen Himmel der Geisterwelten sein. Er wird das Gewölk sein, welches, wie aus der unsichtbaren Athmosphäre hervorgetreten, in dieselbe resorbirt zurücktreten kann und wird. Bis dahin wird dieser Vorhof Sitz des Menschen sein, welcher aus dem Paradiese durch keine Orts-, sondern nur

durch Natur-Veränderung in ihn sank. Es bedurfte, um aus dem Anbruch himmlischer Naturwelt in die Wirklichkeit entfesselter Kräfte, in die Materialwelt herabzutreten, für den ersten Menschen keiner Raum- oder Ortsveränderung, ebensowenig als es einer solchen für den Gottmenschen bedurfte, um aus der Materialwelt in den Himmel oder das Paradies zurück- und hinaufzutreten. Wie dieser Eintritt in die unsichtbare, unsern Sinnen entzogene, höhere Welt, so war jener Heraustritt aus dieser in unsre, der materiellen Sinnlichkeit entsprechende niedere Welt insofern er Ortsveränderung, örtlicher Hinweggang war, bedeutungslos, und nur sei es symbolisch, sei es nur epideiktisch wichtig. Das Wesentliche des Vorgangs müssen wir uns gewöhnen, in der Veränderung und Umsetzung der Natur zu erblicken, durch welche Umsetzung dort der erste, hier der zweite Adam von selbst in eine andere Region versetzt ist. Denn mit der Materialisirung ist der Mensch in die Sinnenwelt durchweg gebunden, so daß es besonderer Umstände und Mittel bedarf, ihn für die Geisterwelt heraus- und emporzuheben. Mit der Materialisirung ist er in diese Erdwelt getreten, hat Organe für sie, und sein Auge für die himmlische Welt ist gehalten. Nicht Orts- nur Natur-Veränderung, nicht Bewegung nach Längenmaßen, nur Umformung der Elemente aus der reinen Darstellung in Verkalkung und Verschlackung oder aus diesen in die Form des reinen Lebens bedingt das Sein im Himmel oder auf der Erde. Den ersten Menschen in der Auflösung seiner Prinzipien konnte das Paradies nicht halten, wie den Gottmenschen in der Verklärung seiner Leiblichkeit die Erde nicht halten konnte. Jede Natur sucht das ihr entsprechende Gebiet, und ist, sobald die Umsetzung vollendet ist, ganz von selbst in diesem Gebiet. Die Gebiete selbst aber liegen nicht außereinander, sondern neben und in einander. Es ist keine Entfernung nach mathematischem Maß zwischen Himmel und Erde, sondern sie durchdringen einander, und der Himmel ragt in die Erdwelt, wenn auch als eine für den sinnlich gehaltenen und gebundenen Menschen verschlossene Welt, in welche nur vorwegnehmende Blicke je nach der Reife des innern Menschen gestattet werden. Dem Knaben des Propheten Elisa werden die Augen geöffnet, und er sieht das Heer der Engel als Schutzgeister den Berg umlagern. Die lutherischen Theologen bewiesen daraus, daß der Himmel und seine Sphäre dicht um uns seien, daß wir im Himmel wandelten,

wenn auch geschlossenen Auges, jemehr die Seele himmlisch gesinnt sei. Und so wiesen sie auf Stephanus hin, welcher den Himmel offen, und seinen Meister sah, ohne durch weite leere Räume hindurch blicken zu müssen. Sie wiesen auf Paulus hin, welcher in den dritten Himmel verzückt wird, ohne einen Raum durchmessen zu müssen, welcher die Herrlichkeit sieht, oder die unaussprechlichen Worte hört, ohne sich von dem Ort zu bewegen, den er in dieser Welt einnimmt. Denn dem innern Menschen werden die Augen aufgethan; die tiefe und geheiligte Innerlichkeit greift über die Aeußerlichkeit des Erdgesichts, durchbricht ekstatisch die sinnlichen Organe, wirft beflügelten Fußes die Krücken der Zeitlichkeit zur Seite, und ist im Himmel.

Hiermit ist unsere Configuration beendet, Himmel, Engelwelt und Kosmos, Allerheiligstes, Heiliges, Vorhof verhalten sich wie Geist, Seele, Leib. Auch hier ist der Vorhof nur für die „Zeit" vorhanden, Leib wie Kosmos sind schwindende, nur phänomenale Gestalten.

Zweiter Abschnitt.

Das gottmenschliche Leben.

§ 8. Die natürliche Weissagung. Leib und Seele des Menschen.

Wir haben die kosmische Entwicklung im Menschen münden sehn, wir werden darzustellen haben, wie eine neue Entwicklungsreihe, die geschichtliche, im Gottmenschen mündet. Auf jeder Stufe aufsteigender natürlicher Bildungen ist immer deutlicher der Mensch präformirt; sehen wir, wie in der mit der Schöpfung des Menschen angesetzten und eingeleiteten höhern Bewegung der Gottmensch vorgebildet ist. Im Menschen selbst werden wir Organe und Ansätze finden, welche vom Gottmenschen, in dem zuerst auf Erden sie zu Gebrauch und Entwicklung gelangen, weissagen. Andere Weissagungen werden in der Mitte der Völkergeschichte uns entgegentreten. Gehen wir darauf ein, so bahnen wir uns damit zum Verständniß des Gottmenschen und seiner Seins- und Wirkungsweise den Weg.

Suchen wir im Menschen zunächst die geheimen rudimentären Organe. Wir können nur in dem gefallenen Menschen suchen. Der „Fall“ ist Herausfall aus der centralen Stellung in die Versinnlichung, aus der Intension in die Extension der Zeit und des Raums, aus centralem Schauen und Wirken in peripherisches durch die gewöhnlichen Sinnorgane vermitteltes. Der Reichthum des Innenlebens ist in die dunkle Region vitaler Prozesse gebunden. Hier ruht eine Summe ungeahnter und ungemessener Kräfte, eine Nachtseite, welche nur in Ahnungen, seltnen Visionen, in Ekstase und magnetischem Fernblick überraschend sich öffnet, während im Centralsystem ein ärmliches Residuum vorliegt. Man muß dankbar sein, daß Fichte und Erdmann unzweifelhafte Thatsachen, Erscheinungen des Nachtbewußtseins, philosophisch für das System verwendet haben.

Man hat das lange gescheut. Die Leugnung dieser Zustände war deshalb „so bequem, weil sie sich — wie selbst ein E. v. Hartmann sagen muß — von materialistischen Gesichtspunkten aus nicht begreifen, und nicht nach der Inductionsmethode der Differenz auf das Experiment ziehen lassen." Wir aber sind damit zunächst an die Frage über Sitz und Wirkung der Seele innerhalb der Leiblichkeit gewiesen.

Die mechanische Ansicht, mag sie nun wie Herbart den Ort der Seele im Leibe für wechselnd, oder mag sie ihn für ständig halten, wird die Entfernung der Seele von leiblichen Raumpunkten nach Fuß und Zoll messen. Die Meßbarkeit körperlicher Parthien ist hier zur Voraussetzung genommen, um das Wo der Seele zu gewinnen. Weil es verschiedene Nervencentren gibt, sagt man, „braucht die Seele nicht überall vorhanden zu sein, sondern kann sich das fertige Ergebniß ihrer Arbeit an ihren Sitz zuführen lassen, ihre eignen Anregungen aber diesen zur Ausführung übermitteln. Daraus geht hervor, daß man ganz unnöthigerweise sich den Sitz der Seele als einen massenhaften Knoten aller Nervenfasern denkt; er könnte vielmehr eine äußerst unscheinbare Gestalt haben." So Lotze. Die structurlose Substanz, in welcher alle Nervenfäden und damit Erregungen münden, wird der Sitz des unräumlichen Bewußtseins, in welchen alle Eindrücke zu einem intensiven Beieinander zusammenrinnen. Von diesem Punkt aus ordnet die Seele das Ganze der Bewegungen, so daß sie „wie ein großer Gebieter nur befiehlt und dem körperlichen Mechanismus die Einzelnheiten der Leistung überläßt," den einzelnen räumlich auseinanderliegenden Centralorganen die zusammengehörigen Thätigkeiten und Aufgaben zur Ausführung übergibt, und nur im großen Styl Anordnungen trifft. Und, fügt man hinzu, grade die Herstellung einer nicht unmittelbaren Wechselwirkung der Seele mit allen Theilen des Körpers ist Plan der Organisation desselben. Die unmittelbare Wechselwirkung würde sichtbar das ganze Nerven-Gewebe in eine Mitte zusammengefaßt verlangen, die mittelbare dagegen gebraucht nur die durch den ganzen Körper vertheilten Nerven-Centren, um durch sie im eben angedeuteten Sinn die Seele wirken zu lassen. Also von localer Nervenmitte aus wirkt die Seele durch peripherische Nerven-Centren, an den Nerven-Faden jedenfalls gebunden.

In Gegensatz zu jener mechanischen Auffassung des Verhältnisses

von Seele und Leib tritt die dynamische. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die Seele in ihrem Raum, oder in ihrer Substanz die Substanz und den Raum des elementaren Leibes allseitig durchdringt, ohne irgendwie in dessen Theilbarkeit und Außereinander auseinanderzugehen. Sie ist also überall ganz wie in jedem Bruchstück eines Magneten die Kraft ungetheilt dieselbe ist, sich durchaus ebenso erweist wie im Ganzen. Und sie ist überall intensiv, das heißt: sie ist nicht in eine discrete Theilung, in ein mechanisches Aus- und Nebeneinander, so daß Theil neben Theil läge, auseinander geworfen, wie der materielle Leib das ist, sondern sie überragt überall die niedere nur kosmische Substanz, indem sie in ihrer, der höhern Substanz, die Innerlichkeit der niederen darstellt, dieselbe also besitzt. Damit nämlich hebt die Seelensubstanz das trennende Nebeneinander materieller Raumtheile in sich fortwährend auf. Sie steht dem irdischen Leibe völlig immanent, wenn auch über ihn hinausgreifend, Raum im Raum, Substanz in Substanz, und bewahrt durch die Art ihrer Substanz in dieser Immanenz sich völlig transcendent, so daß sie unbegriffen umgreift, ungehalten hält.

Würde man fragen, auf welche physiologischen Befunde sich diese Ansicht einer Allgegenwart der Seele im Leibe stütze, so würde sehr bald uns dargethan sein, daß schon die eine Thatsache der verschiedenen Nervencentren Beweiskraft haben müsse. Das gänzlich unverbundene Nebeneinanderhinlaufen der Primitivfasern in Gehirn und Rückenmark begünstigt allerdings, wie wir unsern Forschern glauben müssen, die Annahme eines Centralorgans als Sitzes der Seele nicht; der Mangel jeder sichtbaren Tendenz, innerhalb des unendlichen Geflechts zahlloser nebeneinander liegender Nervenfäden, welches wir Cerebrospinalsystem nennen, in eine Mitte sich zu fassen, scheint für keinen bestimmten Sitz der Seele und allerdings mehr für die Verbreitung derselben durch den ganzen Körper zu sprechen. Dafür, sagt man, spreche die Thatsache, daß es keinen Theil des Gehirns gibt, „den man nicht und in jedem Grade zerstört gefunden, ohne daß die geistige Entwicklung irgend merklich gelitten hätte."

Dafür spricht denn auch allerdings, daß wir am Umkreis des Leibes überall, nicht erst im Gehirn etwa, empfinden. Mag hier das Bewußtsein die Resultate ziehen, das Empfinden und Erfahren selbst ist die unreflectirte Arbeit des gesammten Nervensystems, und zwar unterschiedslos überall, wo es auftritt. So ist die Seele mit ihrem

Medium, der Nerven-Region, überall thätig, und jedenfalls überall wo die Arbeit des Nervenlebens nachzuweisen ist. So bewohnt die Seele, und zwar unterschiedslos, denn auch die Bestimmung ziemlich gleichartiger Allgegenwart ist nicht vermieden worden, den Leib. — Ist die mechanische Ansicht vom Sitz der Seele mit dem Deismus verglichen, so liegt es nahe, die dynamische mit dem Pantheismus in Verbindung zu setzen, welcher völliges und gleichartiges Durchdrungensein des Endlichen vom Unendlichen glauben konnte. Wir haben zu versuchen, ob eine mittlere Anschauung über jene locale und schlechthin illocale hinaus sich finden lasse.

Die innere Leiblichkeit, als welche die Seele dem materiellen Körper gegenüber erscheint, während sie einfaches Organ des Geistes ist, ist, so dürfen wir sagen, nicht das Nervensystem selbst, welches, weil sichtbar, in die Welt der Sichtbarkeit zurücktritt, aus welcher es durch beständigen Zufluß der nothwendigen Stoffe erschaffen wird. Wir bezeichnen den substanziellen Bestand der Seele oder der innern Leiblichkeit als Nerven-Aether nach dem Vorgang Anderer, und zwar am liebsten deshalb, weil wir damit der physikalischen Hypothese des Aethers überhaupt entgegen kommen. Wie der Aether als eine für die Theorie der Lichtschwingungen etwa nothwendige Annahme sich darstellt, ein bis jetzt nicht zu entbehrender Hülfssatz, so dürfen wir auch für die Erklärung seelischer Erscheinungen ein unwägbares Fluidum vorläufig annehmen, welches uns dieselben Dienste thun mag. Es ist selbstverständlich mit jenem kosmischen „Aether“ nicht identisch, welcher sich, der Annahme zufolge, durch den gesammten Weltraum verbreitet, und dessen Verhältniß zur athmosphärischen Luft hinsichtlich der Dichtigkeit schon Euler festzustellen suchte. Dieser Aether dient für die Erklärung der Lichtverbreitung, wie für die der Dichtigkeits-Verhältnisse der elementaren Körper. Denn dieser Ansicht zufolge ist der Sonnenstrahl der bewegte Aether selbst. Und bewegt sich der Strahl, oder tritt die Wärme durch durchsichtige oder undurchsichtige Körper, so bedeutet das nur, daß die Schwingung sich durch jene Aether-Hüllen hindurch fortsetzt, von denen jedes der Atome umgeben ist, aus deren Nebeneinanderlagerung der Körper besteht. Licht und Wärme bewegen sich also dieser Theorie zufolge durch den Aether, welcher die Atome allseitig trennt und jedes einzelne gewissermaßen schwebend erhält, nur insofern, als dieselbe Bewegung durch den die Zwischenräume der Atome füllenden Aether hindurch sich fortsetzt.

Mit diesem der Atomistik sehr werthvollen, „Aether“ hat derjenige Nichts gemein, der hier postulirt wird, höchstens den Umstand, daß auch er zunächst nur Postulat ist. Denn während jener physikalische Aether zu den Bestandtheilen des Kosmos gehört, und vielleicht das Urelement darstellt, zu welchem mit der Paralyse die reine Naturwelt herabgesetzt wurde, und aus welchem zunächst die Gestirnwelten sich entwickelten, würden wir in diesem Aether direct die lebendige Seele der materiellen Dinge haben. Während wir dort nur die Signatur der Zwei, die Welt einseitiger chemischer Spannungen, also des Stoffs, vor uns sehen, finden wir hier, im Gegensatz zum todten Substrat des einfach elementaren, die Drei, also das Lebendige, das aus der Hemmung und Sprengung wieder hergestellte (§ 5) Seelenwesen. Während wir also in jenem Welt-Aether nur die breite Grundlange für die kosmische Restitution erblicken, stellt sich uns in diesem Nerven-Aether die Spitze der kosmischen Entwicklung als Seele dar, und wir sehen in ihm die Naturwelt hergestellt, so daß sie in Einheit mit dem Geiste wieder auftritt.

Würde man auf die Art des von uns geforderten Nerven-Aethers näher eingehen wollen, so würden wir Nichts dagegen zu erinnern wissen, wollte man auch hier zur Erklärung mit Ulrici: psychische Atome zu Hülfe nehmen. So würden wir hier dieselben in Aether-Atomen wiederfinden können. Denn wie wir für das Reich der chemischen Zwei den allgemeinen Aether aus Aether-Atomen bestehend uns vorstellen, so könnten wir auch den Nerven-Aether in ähnlicher Weise uns zerlegt denken, wenn wir durch Vibrationsbewegungen solcher psychischer oder ätherischer Atome eine seelische Wirkung etwa leichter vorstellig machen zu können hoffen. Jedenfalls haben wir ein Fluidum höherer Art, für welches also niedere Materien ein Hinderniß nicht sind, denn sie sind überall für die höhern Naturen durchdringlich. Man sieht, wir nehmen an, daß zwei oder auch mehr reale aber allerdings ungleichartige Substanzen einander räumlich durchdringen können, ohne einander zu beengen, ohne mechanisch durch- und nebeneinander geschoben und gelagert zu sein.

Zunächst bitten wir, für die Annahme sich einen Augenblick offen zu halten, daß der kosmische Aether, die uns nothwendige Voraussetzung für Erscheinungen des Lichts, der Wärme, des Magnetismus und der Electricität, die breite Grundlage einer Pyramide darstelle. Wir vergleichen dann den uns für gewisse Erscheinungen des

Seelenlebens ebenso nothwendigen Nerven-Aether mit der Spitze derselben Pyramide, deren Masse der Spitze offen steht, für sie durchdringlich ist. Die Seele ist Wille, ist dasselbe, was die Natur, die in ihr gipfelt, in ihrer Tiefe ist, wenn sie es auch in dunkelster Form ist. Weil es aber weder Wille noch selbst Kraft ohne eine Substanz gibt, so ist Seele eine Substanz, eine ätherische Leiblichkeit. Und nun, nachdem wir uns offen zu der Ansicht bekannt haben, daß der einstweilen vorausgesetzte Nerven-Aether die Seelensubstanz selbst sei, wird es Zeit sein, auf die Ausdehnung der Seele zurück zu kommen.

Unzweifelhaft kann dieselbe reale Substanz, welche denkt, auch räumlich sich setzen. Mehr oder weniger hell empfindend, thätig sich ausdehnend und wechselvoll sich gestaltend, tritt sie durch alle Naturstufen hindurch hervor bis zur thierischen und endlich menschlichen Seele, worin sie gipfelt. Auf der Höhe aber ist sie vom Geist aufgenommen, ihn wiederspiegelnd. Und vom Nervensystem des Körpers ebenso unabhängig, als dasselbe zu gebrauchen mächtig, überragt sie allenthalben diese irdische Hülle des Leibes die sie durchherrscht. Sie durchherrscht sie nicht in homogener, schlechter Allenthalbenheit, wie die illocale Ansicht will. Sie durchherrscht sie auch nicht von einer bestimmten nachweisbaren Mitte aus, wie die erste der mitgetheilten Anschauungen meint. Wir werden Kreise der Gegenwart und der Thätigkeit der Seele innerhalb des Körpers anzunehmen haben. Vielleicht sind Herz und Haupt, jenes vorwiegend für die Nachtseite, dieses für die Tagseite des Bewußtseins und der Wirkung, freigewählte Heerde und Mittelpunkte des inneren Kreises, des Gebiets intensivster Gegenwärtigkeit der Seele, während ein weiterer Kreis loserer Gegenwart die innere Region umschließt, und ein noch weiterer Umkreis die Lebenssphäre bildet. Wir werden auf bloße Muthmaßungen uns nicht einlassen.

Aber nun können wir fortschreitend sagen: Es umschließt der innere Leib auch den äußeren, der Lichtleib umkreist den materiellen Leib wie er ihn durchdringt in wechselndster Form. Ohne die Theorien über die den Körper umfließende Aetherhülle zu benutzen, dürfen wir darauf hinweisen, wie überall das Höhere das Niedere auch umgreift, und in die höhere Lebensbewegung in die Höhe reißt. So überragt der innere Leib seine Hülle und füllt sie zugleich, wie die geheimnisvolle Wolke, welche den Herrn barg, sowohl über der Stiftshütte sie bedeckend emporragte, als sie auch erfüllte. Der Körper ist

mit einem Wort in die Seele als ihren Ort hineingerückt, in ihr gehalten. Und die Seele bedeckt und erfüllt den Körper zugleich, nimmt ihn umfassend in Besitz, wie überall im staffelförmigen Aufbau der Creaturenwelt das Niedere vom Höhern besessen wird. Es ist demnach falsch, die Seele im Leib eingeschlossen zu denken. Das grade Umgekehrte ist der Fall. Sie greift frei hinüber, und greift magisch in die Naturwelt, welche ihrem Eingriff geöffnetes System ist, da in der Seele nur die Spitze der Naturentwicklung in die eigne breite Basis zurückgreift. Und so umgreift die Seele auch emporhebend den Leib. — Wäre es möglich, durch ein Bild die den Körper durch- und umgreifende Bewegung der Seele in ihrer lichten Gestalt deutlicher zu machen, so würde ich sie mit dem mächtigen Wetterleuchten vergleichen, welches in der Mitte der düstern Wolke aufblitzt. Der Blitz, still wie aus tiefem Grunde tretend, zuckt in zitternder Schwingung leuchtend durch die Wolken, blendend hell, oder matt schimmernd. Er sendet aber seine Lichter weit über das Gewölk hinaus, wie in glühenden Mantel es hüllend, und ist ebenso rasch entschwunden. Er kommt und geht in wechselndster Form, kaum sichtbar aufleuchtend, dann wieder Alles in funkelndes Feuer fassend, gleichsam die lebendige Seele, die verborgene und dann wieder offenbare innere Lichtgestalt der Wolkenmasse, ihre Mitte und ihr Umkreis zugleich.

Bemerkungen.

Sehr lebhaft spricht sich für die Ausdehnung der Seele Kant aus.

Hören wir Kant in seiner 1766 angestellten Untersuchung: — — „wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin also unmittelbar in der Fingerspitze wie im Kopfe. — Keine Erfahrung lehrt mich, einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, um von da aus das Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen, oder dadurch selbst getroffen zu werden. Daher würde ich einen strengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer sagten: meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile. Der gesunde Verstand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einsieht, dadurch er sie beweisen und erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man sagte, daß ich auf solche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet dächte. — Denn ich würde dieses Hinderniß dadurch wegräumen, daß ich bemerkte, die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen

Raume beweise nur eine Sphäre der äußern Wirksamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, als welche nur stattfinden, wenn in einem Wesen für sich allein gesetzt ein Raum ist, d. i. Theile anzutreffen sind, die sich außerhalb einander befinden. — Nimmt man eine einfache geistige Substanz an, so würde man, unbeschadet ihrer Untheilbarkeit sagen können, daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum sei."

Auch A. Horwicz (Psycholog. Analysen. Halle, 1872, S. 136) bemerkt wieder ganz richtig: „In dem Begriffe der Immaterialität — der Seele — liegt sicherlich nicht die mindeste Nöthigung zu dem Attribut der Ausdehnungslosigkeit."

Ebenso behauptet Ulrici die „Beseelung des Organismus als Ausbreitung der Seele durch alle seine Theile" (Gott und Mensch. Leipz., 1866. I. S. 135.)

Der gelehrte Streit, welchen Fichte und Lotze über den Sitz der Seele führten, und aus welchem vorhin mitgetheilt wurde, hat genau sein Vorspiel an jenem des Heinrich Morus mit Cartesius. Morus gibt der Seele Ausdehnung (a collection of several philosophical writings of Henry More Lond. 1712. p. 81 ff.) und schreibt an seinen Gegner, welcher die Seele im Gehirn fixirt, am 3. März 1649: Per veram extensionem intelligis quam tangibilitas et impenetrabilitas comitantur. Hanc ipse etiam nego in deo, vel mente vel angelo reperiri. Interea tamen assero, aliam esse extensionem aeque veram, quamvis non aeque vulgarem, scholisque tritam, quae in angelis menteque humana ut terminos ita et figuram habet, sit pro imperio angeli mentisque variabilem: mentesque sive animas nostras eadem prorsus manente substantia contrahere se posse, et certos denuo ad limites se expandere."

Es ist nicht wohl erkennbar, wodurch Delitzsch (Bibl. Psych. S. 431) veranlaßt sei, auf eine „phänomenelle Leiblichkeit" abgeschiedener Geister zu greifen, welche immateriell ist, und nur als „Form der Leiblichkeit mit Hinwegdenkung ihres Stoffs gedacht sein will." Abgesehn davon, daß dieses eben nicht denkbar ist, weil Form ohne eine Substanz nicht möglich, so geht D. auch sofort wieder zur Substanz, und zwar zur irdischen, zurück, indem die Leiblichkeit des Zwischenzustands „Essenz oder Extract" des materiellen Leibes sein soll. Es scheint in jener „Form" augenblicklich die Aristotelische aufgetaucht zu sein, welche auch Carl Werner in seiner geistvollen speculativen Anthropologie noch fortführt. Delitzsch nimmt einen Nervenäther gleichfalls an. Aber er will ihn (das. S. 271) nicht Seelensubstanz sein lassen. Man sieht nicht, warum nicht, da wir diesen Aether ja einrichten können, wie wir wollen, da er vorläufig nur brauchbare Hypothese ist.

Die Ansicht des Verf. über Art, Ort und Ausdehnung der Seele ist im Obigen deutlich gegeben, und mit den Sätzen aus Kant und Morus belegt, so daß sie zum Unterbau für das Folgende dienen kann.

§ 9. Seins- und Wirkungssphäre des Menschen.

Schon die mechanische Einwirkung sind wir zu erklären nicht im Stande, aber die Art der dynamischen Wirkung führt noch in ein anderes Gebiet. „Sie unterscheidet sich — sagt Hufeland — eben dadurch von der mechanischen, daß sie nicht wie diese durch unmittelbare Berührung bedingt ist, indem sie auf dem allgemeinen die ganze Natur beherrschenden Gegensatz beruht, welcher alle, auch die durch die weitesten Räume von einander getrennten Körper in gegenseitige Relation setzt und zu einem Ganzen verbindet. Die sichtbaren Grenzen der organischen Körper sind keineswegs auch die Grenzen ihrer lebendigen Thätigkeit. Die Fortleitung geschieht wahrscheinlich durch eine gewisse Polarität von einem Subject auf andere, die fähig sind, als Vermittlungsglieder der Sympathie zwischen fernen Körpern aufzutreten." So allerdings ist es möglich, gewisse räthselhafte Erscheinungen der Sympathie und Antipathie zu erklären, unbewußte Vorgänge, für welche anziehende und abstoßende Pole verwendbar sind. So wird das scheinbar unvermittelte Hinüberzünden gewisser Krankheiten, die Krampfansteckung, die Ansteckung mit Visionen und dem zweiten Gesicht erklärlicher. Das blitzartig schnelle Sichverbreiten der nämlichen Disposition, das Fortleiten derselben psychischen Reizbarkeit und Affektion, für deren Erklärung die Annahme einer Stoffausstrahlung oder Stoffübertragung nicht ausreichen würde, wird so zugänglicher. Denn wollte man hier ein unwägbares Fluidum zu Grunde legen, so reicht dieses bekanntlich zur Erläuterung magnetischer Anziehung überhaupt nicht aus. Es gibt kein Ausströmen und Uebertragen einer magnetischen Kraft, sondern nur die fortzündende Ueberleitung derselben Schwingungszustände etwa, welche dort eintreten, wo der gleichnamige Pol in die Verwandtschaft einzugehen ermöglicht. Das ganze Gebiet dynamischer Einwirkung zeigt mehr oder weniger dunkle Zustände, unbewußt und leidend überkommene, mitgetheilte Affektionen, übergeleitete Stimmungen. Alle Erscheinungen, die der Sympathie, der Idiosyncrasie, des Metallfühlens, des Ahnens, des flüchtigen ekstatischen Gesichts treten in der Form eines trotz des freien wahren Willens eintretenden Leidens auf. Das Wirken aber, welches von diesem Leiden vorausgesetzt wird, und die Zustände herbeiführt, ist ein unbewußtes, höchstens halbbewußtes.

Hieraus geht bereits hervor, daß die organisch vermittelte geistige

Einwirkung und Fernwirkung eine durchaus höhere Wirkungsweise darstellt. Es ist hier der bewußte Wille, welcher wirkt, und die eigne Bewegung durch die Seele räumlich in die Ferne wirft. Es kommen unwillkürlich Beispiele aus der Naturwelt in den Sinn, welche zeigen, wie ohne eigentliches Anrühren eine Kraft in die Ferne geschwungen, und sozusagen entladen wird. Nur Auffallender, krankhafter erscheint diese Art des Wirkens dort, wo das Tagesbewußtsein als denkendes vom Gemeingefühl deutlich sich ablöst, also in der Menschenwelt. Wer würde heut noch die unerklärliche plastische Macht der Phantasie zu leugnen wagen, welche die Muttermale, Bilder, welche die Seele in Furcht oder Freude sich einbildete, auf den Embryo wirft? Das äußerlich Geschaute prägt sich hier innerlich leiblich ab, ohne daß wir uns die Art des Hergangs zu erklären wissen. Ebenso gewahrte die Physiologie Abweichungen von der regelmäßigen Gestalt der Frucht, welche offenbar in Folge gewisser Empfindungen und Vorstellungen der Mutter entstanden sind, diese gewissermaßen abspiegeln. Aber wir besitzen auch Beispiele in Fülle dafür, daß durch eine Concentration des Willens in bewußter Form dieselbe Wirkung erreicht werde, daß es möglich ist, auf der Hand, auf dem Arm, kurz wo man will, Erscheinungen hervorzurufen, welche gewöhnlich nur durch mechanische Mittel und Reize hervorzubringen sind. Von hier indeß ist es nur ein kleiner Schritt zur Anerkenntniß der Möglichkeit, durch dieselbe Willenskraft in andere, in schwächer und sensibeler veranlagte Menschen hinüberzuwirken, indem die seelische Wirkung die jenseitige Seele und durch dieselbe auch die Körperlichkeit berührt, trifft, bindet oder löst. Damit tritt die Sage vom bösen Blick und der Bezauberung in das Licht größerer Wahrscheinlichkeit. Ebenso haben Mittheilungen über eine ärztliche Praxis, welche durch Willensenergie Kranke in magnetischen Schlaf versetzt, im Zusammenhange betrachtet nichts psychologisch Auffallendes. Aber unsere Vordersätze, nach denen der Leib in seine Seele eingerückt, in ihre höhere Bewegung emporgehoben ist, lassen es auch nicht als Aberwitz erscheinen, wenn eine Reihe von Gewährsmännern das Emporsteigen, das leibliche Emporgehobenwerden entzückter Beter während des flammenden Gebets bezeugen. Es sind ruhige Beobachter, welche überhaupt eine auffallende Veränderung des gewöhnlichen Gewichts bemerkten, sobald der wache Geist zurückgetreten war, und ein ekstatischer Zustand sich kund gab. Lassen wir es dahingestellt,

ob dieses seine Anwendung schon auf Mondsüchtige und Schlafwandler findet, in deren kühnen Gängen auf schwindelndem Dachfirst, in deren spielendem, mühelosem Emporsteigen auf steilster Fläche man eine wirkliche Ueberwindung der Schwere zu sehen geneigt ist.

Dagegen dürfte diese Aufhebung des Naturgesetzes durch die entbundene psychische Organisation, durch deutlichere Aufnahme des Körpers in die höhere Gesetzlichkeit seelischer Leiblichkeit sich unzweideutig in gewissen Krampfzufällen und convulsivischen Zuständen zeigen. Man hat ein Emporschnellen und Emporgehaltensein der Leiber bemerkt, welches zu erklären man die Möglichkeit eines Eingerücktseins des Körpers in eine höhere Leiblichkeit zugeben darf, und nach dem bisher Dargelegten auch vielleicht bereitwilliger zugeben wird. Doch müssen wir wünschen, noch Weiteres zugestanden zu erhalten. Wir verlangen nicht einzelne Thatsachen, über deren geschichtliches Geschehen wir ebensowenig unbedingte Sicherheit besitzen, zugegeben, wir wünschen nur, daß die Möglichkeit derselben nicht abgeleugnet werde.

Die den Schranken des Raumes enthobene Seele blickt und wirkt nämlich nicht nur magisch vom Körper aus in die Ferne, sie zieht den Körper nicht nur in ihre Bewegung mit hinein, sie wird auch dem Körper entrückt, sie versetzt sich auch aus dem Körper in die Weite hinein, wo sie wirken oder erscheinen will, eine flüchtige Geistererscheinung durch Entrückung. Man wird es der Philosophie immer noch zu wirklichem Verdienst anzurechnen haben, wenn sie, wie bei Kant, Schelling, Schopenhauer, Fichte, vorurtheilsfrei diese Thatsachen einer vorübergehenden ekstatischen Entrückung und Versetzung der Seelen vor dem Tode, sowie einer dauernden Erscheinung nach dem Tode anerkennt, und in ernstere Erwägung zieht. Wie dort eine Versetzung aus der körperlichen Gebundenheit heraus zur Erscheinung der Seele in der der Geisterwelt eigenen Form, so hier eine solche aus der Geisterwelt heraus in unser waches Tagesleben hinein. Genau genommen fallen aber beide Erweisungen als gleichartige zusammen; beide Vorgänge fallen nicht aus den Grenzen des Geisterreichs heraus, über diese Grenzen in unser Tagesleben hinüber. Denn in beiden Fällen haben wir anzunehmen, daß demjenigen, welchem die Erscheinung zu Theil wird, die Augen für diesen Blick erst aufgethan sein müssen, oder daß er mehr oder weniger ekstatisch, von den gewöhnlichen Sinnorganen entbunden, schaut. Der Glaube

an dieses Erscheinen der Seelen war überall. Schon die Alten, ein Philo und ein Plinius, bekannten sich zu den Thatsachen einer Erscheinung des innern Menschen dort, wo er erscheinen und wirken will, ohne seinen Körper, welchen er in fast völlig erstarrtem Zustand zurückläßt. Die dynamische Gegenwart, welche die Seele für ihren Körper besitzt, und in welcher sie ebensowohl außer ihrem Körper, als innerhalb desselben ist, erweitert sich einfach nach der Richtung, welche der gesteigerte Wille einschlägt. Die Seele „versetzt sich wirkend in den fernsten Ort, ganz ebenso und nach derselben Analogie, wie sie es mittelst des Willens innerhalb ihres Leibes unaufhörlich thut. Es ist eine dynamische Raumüberwindung derselben Art, nur in einem größern Maßstabe". Mit dieser Erklärung Fichte's können wir nur einverstanden sein. Die Vorgänge sind in einem solchen erklärenden Zusammenhang physiologischer und psychologischer Thatsachen aufgenommen, daß sie in der Theorie Auffallendes nicht mehr besitzen.

Fassen wir zusammen, so ergiebt sich, daß der wirkliche Ort des wirklichen materiell gebundenen Menschen zunächst die Erde ist. Sie hat für den Leib alle Elemente dargereicht, in ihm sieht sie der Verinnerung entgegen.

Aber der gesammte Kosmos ist substanzielle Einheit, und so ist nicht die Erde allein, es ist vielmehr der Kosmos, die Welt der Sichtbarkeit unterschiedslos, der Ort des Menschen. Der Kosmos ist die breite Grundlage, die in der Menschenseele gipfelt mit der diese magisch verbunden, in die sie zu sprechen und zu wirken gebunden ist. Diese centrale Aufgabe, welcher der Mensch entsank, ist Weissagung auf den Gottmenschen. Was der relative Mittler für sich nicht löst, wird er lösen, wenn er in den absoluten Mittler eingerückt ist. In diesem gelangen die Kräfte zum Auferstehen, die im Menschen verschüttet, und auf Hoffnung geborgen sind, und welche die Aufgabe haben, das Erdreich im weitesten Sinn zu erlösen, damit es die Sanftmüthigen besitzen.

Bemerkungen.

Schelling geht in seiner Clara gern auf diese geheime Wirkungssphäre des Menschen ein: „Was ist das umfaßliche und doch sichtbare Wesen, das ins

Auge sich ergießt bei Begeisterung der Liebe oder des Zorns, und woher diese Bezauberungskraft im Guten und im Bösen, die eben das geistigste aller Werkzeuge ausübt? Woher der unleugbar große Einfluß des Willens selbst auf die Wirksamkeit der Mittel, so daß sie in der That oft bloße Mittel zu sein scheinen, durch welche die Absicht des Darreichenden durchwirkt? Welche Gewalt zeigen Verzückte über jenes geistigsinnliche Wesen, so daß sie es nicht nur von dem Körper ganz zurückziehen können, wie jener Priester, der im Stande war, sich allen sinnlichen Empfindungen zu entreißen, wie ein Todter gleichgültig selbst gegen heftigen Schmerz dazuliegen, ja den Gehörsinn der im Tode am längsten dauert, bis zu dem Grade zu mäßigen, daß er zwar die Stimmen der Redenden, aber als aus weiter Ferne kommend vernahm! Selbst es von sich abzutrennen und in die Ferne zu entsenden, scheint ja Sehnsüchtigen nicht unmöglich. Wie oft habe ich in französischen Hospitälern die armen Schweizerknaben betrachtet, die am Heimweh krank sind, und deren Körper zwar gegenwärtig sind, aber wie halb oder ganz entseelte, ohne Reden, fast ohne Zeichen, die Augen starr nach Einem Punkt geheftet, während vielleicht (so dachte ich mir) ihr Geist unter den heimischen Felsen und Gebirgen umherirrte und dort von jemand hätte gesehen werden können! Seitdem ist mir auch das sehr glaublich geworden, was ich mich erinnere gehört oder gelesen zu haben, daß auch denen im andern Leben die nahe Ankunft eines Freundes oder Verwandten dadurch bekannt werde, daß sie seine Gestalt schon einige Zeit früher im Kreis der Himmlischen erblicken."

Das Vorstehende scheint ein Idyll und birgt doch Wahrheit, wozu ich bemerke, daß der ganze § auf der Annahme beruht, daß die Erde der Höhepunkt des ganzen Kosmos, wie ich mit Steffens und Hegel festhalte, daß dieser ein einziges System, ein dunkler Ort, und daß die scheinbare Herrlichkeit der Gestirnwelt, welche doch immer nur „der todten Repulsion angehört," uns darin nicht beirren wird.

---

§ 10. Geschichtliche Weissagung. Die Offenbarungszeiten.

Die Wahrheit, zu welcher sowohl die Transcendenz, als auch die Immanenz des Göttlichen, beide in ihrer Besonderheit gedacht, sich als Seiten verhalten, die Wahrheit also der Gegenwart des Göttlichen im Menschlichen kann nicht im Lehrsatz, sie kann nur in der Wirklichkeit einer That und Erscheinung tastbar hervortreten, um zunächst als Wirklichkeit gewußt, dann erst als Wahrheit wieder begriffen zu werden. Diese Erscheinung hat in weiterer Beziehung die ganze Menschheit, hat in engerer Beziehung ein einzelnes Volk zu ihrer Voraussetzung. Dieses ist Israel. Wie in der Veranlagung des

Menschen die natürliche, so stellt in diesem Volk sich die geschichtliche Weissagung auf ihrer Höhe dar.

Dies Volk ist innerhalb der Völkerwelt ein Geheimniß. Jede Philosophie der Geschichte wird rathlos vor demselben stehen, bis sie auf neutestamentlichen Boden trat, und von dorther den Schlüssel nahm. Diese Rathlosigkeit ist völlig unvermeidlich, wenn man dieses Geheimniß mit den Maßen der weltlichen Kulturvölker mißt.

Denn das Volk steht völlig einsam im Weltverkehr. Diese Stellung aber ist ihm gegeben, indem es mit dem Gebot: Gehe aus deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft in ein Land, das ich dir zeigen werde — indem es auf den Glaubensgehorsam des Patriarchen, auf das kühne Preisgeben der sinnlichen Erscheinung gegründet ist. So hat sich Israel nicht abgeschlossen, es ist durch seine Entstehung und Gestaltung nur ausgesondert und aufgeschlossen. Von der wildgewachsenen Völkerwelt umkreist, gewinnt es durch Gottes Führung und Wirkung die Gedanken der Schöpfung, der Sünde, des Opfers, der Einwohnung. Und diesen Gedanken bildet es zeitlich in seiner geschichtlichen Entfaltung, räumlich in seiner Kultus-Statt weissagend in sich ab.

Auch bei den heidnischen Völkern ist, wie in jedem Werden, eine durch gewisse Entwicklungspunkte deutlich gezeichnete Linie natürlichen Fortschritts gegeben. Das dort einfach Wachsende und mit den im Volksthum liegenden Mitteln Werdende erscheint in Israel indeß als Ergebniß zugleich göttlicher unmittelbarerer Führung. Dort ist die Bewegung mittelbar mitbestimmt durch die in die kosmische Gesammtathmosphäre reflectirten, in ihr sich brechenden Lichter und Strahlen des Logos asarkos, hier dagegen ist die Geschichte Wirkung der unmittelbaren Bethätigung des Göttlichen. Es ist die Geschichte einer fortschreitenden Offenbarung, und zugleich einer fortschreitenden Vorbereitung des endlichen Eintritts des Heils, eine Geschichte, die in dieser Hinsicht eine geordnete Stufenfolge von vorübergehenden Erscheinungen und Darstellungen des Göttlichen in der sichtbaren Welt aufzeigt, um das Kommende zu verkünden und durch Erscheinungen und Senkungen die Erscheinung und Versenkung Gottes in das Fleisch, die Einwohnung und Realpräsenz zu erreichen.

In der Patriarchenzeit durchdringen die Nachschimmer der Uroffenbarungen, die vom Anbeginn sich fortsetzten, des noachischen Bundes, und die anhebenden Lichter der neuen auf die Fülle der

Zeit hin leitenden Gnade einander zu einem geheimnißvollen Zwielicht. Das Geheimniß des Paradieses, der Hütte Gottes bei den Menschen, des vertrauten Umgangs Gottes mit ihnen leuchtet noch in dieser Periode. Es ist die des Vaters in vorzüglicher Weise. Der Gottesname, in der Form der Mehrheit, steht wie ein weiter mit Sternen besäter Himmel majestätisch über ihr. Aber dieser Herr der Heerscharen, welcher Abraham ausführt, gesellt sich in herablassendster Weise zu denen, die er zu Fremdlingen auf Erden gemacht hat. Abraham, der Vater der Gläubigen, ist das diese geschichtliche Periode bezeichnende Bild.

Mit der Zeit des Gesetzes ist die zweite Stufe in der Geschichte des Volks erreicht. Aus der heiligen Familie ist ein Volk geworden. Das Verhältniß aber des Menschen zu Gott ist aus dem Stand unmittelbarer Einheit zu dem bewußter Unterschiedenheit und endlich sittlicher durch das Gesetz offenbar gewordener Geschiedenheit getreten. Dasselbe Gesetz, welches dem Volk wie ein heller Spiegel seine Sünde und seine Hülflosigkeit,, seine Geschiedenheit von Gott zeigt, zieht zugleich mit scharfer Linie die Scheidewand, die es von allen Völkern trennt. So ist es nun das einsame, ausgeschiedene, durch die Wüste wandernde, aber von seinem König wunderbar geleitete, durch den Mittler immer wieder zu ihm zurückgeführte. Moses, als Mittler treu in seinem ganzen Hause, ist Vorbild Christi als eines Sohns über das Haus, welches Haus sind wir. Die ganze Periode in Israels Geschichte, welche durch Moses gezeichnet ist, die Periode der Ausführung, der Gesetzgebung und Pilgerfahrt der alttestamentlichen Gemeinde, könnten wir die des Sohns nennen. Es ist die Zeit der Theokratie, der Kirche, welche wie eine heilige Stiftung, und ein Ideal zugleich, im Volk angelegt ist und es überragt.

In der prophetischen Zeit endlich angelangt, muß das Volk auf den unmittelbaren Umgang mit seinem Gott, wie zur Zeit der Patriarchen, auf das durch Wolken- und Feuersäule dargestellte und vermittelte Nahesein desselben, wie zur Zeit des Gesetzes, verzichten. Gott entzieht sich, aber nur, um von der Sichtbarkeit die Sinne zu lösen, und unsichtbar als Geist den Geistern der Propheten nahe zu sein, nur um, statt in die sinnliche Einheit der Gnadenerscheinung die Seelen zu binden, zu den Seelen in der Vielheit der Gnaden zu kommen. Er läßt den Particularismus örtlicher Erscheinung in einem Volk fallen, um für den Universalismus innerlicher Erschei-

nung unter allen Völkern vorzubereiten. Die prophetische Zeit ist Darstellung der pfingstlichen Vielheit der Geister und Gaben im zeitlichen Vorher, wie die apostolische Zeit Darstellung dieser ausgebreiteten Fülle im zeitlichen Nachher.

Man könnte versucht sein, die Entwicklungsphasen in der Geschichte des heiligen Volks zu finden, welche nothwendig, weil (§ 1) Kategorien für die Entfaltung jedes Lebens sind. Jene erste Periode wurzelt noch in der Tiefe des Paradieses und erscheint physische Grundlage des Prozesses, einfache Gesetztheit, denn im Vater der Gläubigen ist die gesammte Bewegung angesetzt. Die zweite Periode trägt das Gepräge des intellektuellen Auseinandertretens, der Scheidung, statt einfacher Setzung: des Gegensatzes. Die dritte Periode endlich stellt die ethische Drei dar, welche hier allerdings nicht das Bild beruhigten Abschlusses, sondern suchender Bewegung ist. Vielleicht ist später hierauf zurückzukommen.

Denn bedeutsamer für unsern Zweck ist jener kleinere Abschnitt der Volksgeschichte, welcher, wie der kleinere zweier concentrischer Kreise, innerhalb des eben gezeichneten größeren Verlaufs deutlich liegt.

Mit Recht hat man die vorbildliche Besonderheit der drei Stufen: Aegypten, Wüste, Canaan immer hervorgehoben. Es sind drei Staffeln immer engerer Verbindung, immer innigerer Annäherung Gottes und der Menschen. — Der Aufenthalt in Aegypten ist der in der Knechtschaft. Das Volk ist geweihter Wurzel entwachsen, ist für ein geweihtes Ziel bestimmt und deshalb ausgesondert. Die thatsächliche Gegegenwart aber ist dieser idealen Bestimmung durchaus entgegengesetzt. Nichts verräth sie. Die Wirklichkeit ist die der Gebundenheit in eine Daseinsweise, welche durch göttliche Machterweisung, nicht aber durch Gnadenerweisung geworden ist. Das Volk ist wie jedes andere den allgemeinen kosmischen Bedingungen unterworfen. Es ist auf die einfache Ausbreitung in seinen physischen Bestand hingewiesen, so daß diese Periode seiner Geschichte als diejenige natürlicher Gesetztheit bezeichnet werden mag. Mit dem rein natürlichen Hingegebensein an die bloße Ausbreitung und Ausweitung ist denn auch das Verhalten des relativen zum absoluten Leben als ein nur äußerliches gesetzt. Es ist das allgemeine Gebiet mittelbaren operativen Naheseins, allgemeiner kosmischer Gegenwart des Absoluten, das Gebiet, innerhalb dessen das Absolute nur in soweit gegenwärtig ist, als es dasselbe in generellem Concursus als der die Erhaltung und Regierung in sich zusammenfassenden Thätigkeit durchherrscht.

Durchaus andersartig ist die zweite Periode der Entwicklung. Das Volk ist durch hohe Wunderhand, wie aus dem Stand der Natur in den der Gnade hineingeführt. Gott tritt in sichtbaren Zeichen in seine Mitte, die ganze Wüstenfahrt ist eine Gnadenführung und Läuterung. Aus dem Zusammenhang mit der Völkerwelt wird dies Volk heraus-, in den Zusammenhang mit der höhern Welt wird es in der Einsamkeit hineingeführt. Aus dem Hingegossensein in die Breite tritt es in die Tiefe der Erkenntniß, zunächst freilich nur äußerlich, der siebenarmige Leuchter wird in seiner Mitte aufgestellt. Wenn auch noch nicht innerlich, so tritt das Volk doch in den Bereich und die Wirkung des Lichts und der Gnade. Zusammengefaßt, daß es die sinnliche Erscheinung abstoßen, die übersinnliche Macht anziehn lerne, ist es wie in ein Heiligthum geführt, und in die Nähe Gottes emporgetreten. Sein Herr ist bei ihm, sinnlich sichtbar unter ihm; denn die Wolkensäule, welche das Heiligthum erfüllt, ist, über das Stiftszelt emporragend, der ganzen Gemeinde erkennbar. Auf der Reihe der Stufen der Entwicklung ist es die zweite. Die Creatur, deren Repräsentant dieses Volk ist, ist dem Ueber-Kosmischen hingegeben, ist dem Gebiet unmittelbaren, essentiellen Naheseins, besonderer Gnadengegenwart des Absoluten zugeführt, wenn dieses Nahesein auch ein noch mehr äußerliches ist.

Endlich tritt das Volk in das verheißene Erbe, das gelobte Land. Wie vorhin gezeigt, entzieht Gott den Anblick seiner Gegenwart, um auf das unsichtbare Nahesein im Geist zu leiten. Sein Wort soll seinem Volke nahe, in ihrem Munde und in ihrem Herzen soll es sein, so verheißt er's den Seinen. Die Propheten sind im Geist in der unmittelbaren Gegenwart und zwar in der innerlichen Gegenwart Gottes. Es vollzieht sich hier eine wirkliche essentielle Union, und das sinnliche Gesicht, der äußerliche Anblick der Wolkensäule, welche nur dem Hohenpriester etwa vorbehalten ist, ist ersetzt durch das innerliche Gesicht, durch die allerrealste Schauung. Wenn die Propheten sagen: Ich sahe den Herrn auf einem hohen und erhabenen Stuhl — so sind sie mit diesem Blick gewissermaßen in das Allerheiligste getreten, wie das Volk in das gelobte Land. Aber alle Geister der zerstreuten Propheten, alle Macht des Geistes, welcher, wie von Mose auf die Siebzig, so in Farbenvielheit zündend ausgebreitet ist, kann die verlorene Mitte des Volks, das Heiligthum, nicht ersetzen, weil der Mensch geistleiblichen Wesens ist, und zur

endlichen Ruhe nur gelangt, wo er als ganzer genießt. Durch die Hinwegnahme der Kultus-Mitte als sichtbarer Gnadengegenwart endlich ausschließlich auf die Beziehung des Geistes hingewiesen, und doch nach der sichtbaren Herrlichkeit des Herrn durch die Art des sinnlichen Menschen zurückgewiesen, kennzeichnet sich diese Periode gegen das Ende ihres Verlaufs immer deutlicher als diejenige unruhiger Rotation, in sich kreisender unberuhigter Bewegung.

---

§ 11. Die Offenbarungsstatt.

Was soeben im zeitlichen Nacheinander sich darstellte, dasselbe wird symbolisch festgehalten im räumlichen Nebeneinander hervortreten.

Die Kultus-Statt drückt die Idee der Realpräsenz des Herrn innerhalb seines Volkes aus. Dies Volk ist selbst ein in seinem einzigartigen Bestande von Oben her gewirktes Geheimniß, welches die Gegenwart des Herrn unter den Nationen darstellt. Wie das Gewissen im Menschen die Immanenz des Absoluten abbildet, welches an diesem Punkte in die Seelentiefe hineinscheint, so schattet Israel als Volk diese Immanenz ab, indem das Absolute in ihm sich in Wort, Bild und gesammter Ausgestaltung offenbart und in wirklicher Präsenz außerdem in ihm erscheint. Diese Erscheinung heftet sich nach der Patriarchenzeit und nach vollendeter Wanderzeit des Volks an die Kultusstätte. Ist es das Volk an sich schon, so ist diese seine Mitte im eigentlichsten Sinn das Wunder in der Geschichte. Das Wunder ist im Gegensatz zur natürlichen Entwicklung Stiftung von Oben. So haben wir die Hütte des Stifts anzusehn.

Sie ist dreitheilig, und die Theilung zeigt drei Stufen immer eingehenderer Gnadengegenwart, indem immer mehr das Volk an Gott herantritt, immer allgemeiner ihm näher tritt, und dieser immer hingebender in es hineintritt.

Im Vorhof steht das Volk, welches für priesterlichen Beruf bestimmt, aber für denselben weitaus noch nicht bereit ist, sondern in seiner zu entsündenden Wirklichkeit den Brandopferaltar, die nothwendige Sühnstatt, umgibt. Das Volk steht in der Gottesferne. Es redet nicht selbst, sondern Moses redet für es mit dem Herrn, sonst möchte es sterben. Es steht in bestimmter, aber sehr vermitteiter,

Beziehung, in einem geordneten, aber nur äußerlichen Verhältniß zu Jehova. Dieser ist mithin hier nur uneigentlich gegenwärtig, in seiner Macht über ihm waltend, in seiner kosmischen Gesetztheit es durchherrschend wie in Aegypten. Seine Gegenwart geht in der Erweisung seiner Furcht auf. Nicht, als ob das Volk nicht das Eigenthum des Herrn, das erwählte Volk wäre, aber es ist immerhin das sündige, welches zu heiligen ist. Es tritt also, im Vorhof zurückgehalten, wohl ideell, nicht aber thatsächlich in das Heilige, für welches es bestimmt, aber nicht reif ist. Es wird für diesen Eintritt erst einer Erziehung bedürfen, es ist zunächst fern.

Im Heiligen, wo Schaubrodtisch und Rauchaltar stehen, wo der siebenarmige goldne Leuchter flammt, steht die Priesterschaft, und damit die ideale Vertretung, der Anbruch, die geistlichen Erstlinge des Volks. Sie sind auf die zweite Stufe des Nahens zu Gott emporgetreten. Im Vorhof verharrt das Volk im Bereich der Macht des Allmächtigen, bleibt außerhalb des Hauses Gottes. Im Heiligthum stehend erst ist es Hausgenosse. Der Hausherr ist dem Hausbewohner wenn nicht immer gegenwärtig, so doch immer erreichbar. Die sinnlichen Zeichen seiner Nähe stehen vor Augen. Das Volk der Hausgenossen, in die Stille des Heiligthums wie einst in die der Wüste geführt, ist nun das aus der Welt ausgeführte und gesammelte. Wenn auch durch den Vorhang vom Allerheiligsten geschieden, wenn also immerhin erst noch mehr äußerlich, jedenfalls ist es hier in den Bereich des Lichts und der Gnade, in wirkliches und essentielles Nahesein, in wirkliche Gemeinschaft mit Gott getreten.

Aber im Allerheiligsten endlich ist die Gnade wirklich gegenwärtig und sich mittheilend.

Luther übersetzt vortrefflich mit: Gnadenthron jene sichtbare Darstellung des Wohnens Gottes unter seinem Volk, welche die Lade des Zeugnisses deckte, über welcher als Jehova der Herr und König des Volks thront. Aber der Gnadenthron steht im Dunkeln. Kein Mensch kann sich nahen, kein Auge darf ihn sehn. Auch die Priester haben nicht Zutritt im Allerheiligsten innerhalb dieser Weltzeit. Mit dem einmaligen Eintritt des Hohenpriesters ist nur angedeutet, daß dieser Zutritt des Menschen zur Herrlichkeit Gottes nicht auf ewig verwehrt sein werde. Das ist die Erklärung des Hebräerbriefs; das bedeutet der Eintritt des ewigen Hohenpriesters, welcher in seiner Person das Allerheiligste der neuen Menschheit aufschließt. Im

Allerheiligsten der Stiftshütte ist der Herr gegenwärtig. Sagten wir vorhin, Israel stehe, wie im Menschen das Gewissen, so als das Gewissen der Völker da, so dürfen wir nun hinzufügen, daß geheimnisvoll wie das Gewissen, in Israel wiederum die Wolkensäule steht, die geheime Tiefe, wo der Himmel und der Herr selbst in die Erdwelt, das Unendliche in das Endliche, eintritt. Von Egypten her durch Schilfmeer und Wüste hat die Wolke der Gegenwart des Herrn geführt; denn der Herr will in ihr vor dem Volke hergehn. Die Lobpreisung für diese Führung klingt laut durch die Psalmen hin. Als die Stiftshütte aufgerichtet steht, bedeckt die Wolke die Hütte, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllt die Wohnung. Der Tempel steht bereitet, und die Wolke erfüllt das Haus des Herrn, Salomo aber betet: Ich habe zwar ein Haus gebaut dir zur Wohnung, einen Sitz, daß du ewiglich da wohnest. Doch im Weihegebet selbst ruft er: Denn meinest du auch daß Gott auf Erden wohne? Siehe der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht versorgen. Wie sollte es denn dies Haus thun, das ich gebauet habe! Dieses Nebeneinander zweier Bestimmungen, für die göttliche Gegenwart, das Außerhalb- und Innerhalb-Sein, ist sichtbar dargestellt. Denn die Wolke steht hoch, mithin sichtbar über der Stiftshütte, sie überragend, bedeckend, überschattend. Und zugleich steht die Wolke in der Hütte im Dunkel des Allerheiligsten über den Cherub-Gestalten. Auf das Bedeutsame dieser Darstellung werden wir zurückkommen. Gegenwärtig also im Allerheiligsten ist der Herr, und nicht blos am Versöhnungstage. Denn weil der Herr auf dem Gnadenstuhl erscheint, soll der Hohepriester nicht allezeit in das inwendige Heiligthum, hinter den Vorhang, gehen, damit er nicht sterbe. Er soll deshalb nur an diesem Tage hinein gehn, weil er dann mit der Wolke aufsteigenden Rauchwerks, in geordneter Weise, vom Rauchwerk vor dem Antlitz des Herrn gedeckt, hineintreten kann. Das immerwährende Betreten ist untersagt, weil die Schechinah immer gegenwärtig ist.

Die Frage ist hier nicht zu erledigen, wie diese ständige Gegenwart vorstellig zu machen sei, wo die Wolkensäule blieb, wenn die Stiftshütte auseinandergenommen, oder wenn sie vom Feinde in Besitz genommen war. Bei näherem Eingehen würde sich ergeben, daß Schwierigkeiten hier nicht liegen. Der, welcher in der Feuerflamme des brennenden Busches erschien, als und solange Moses auf dem Horeb war, wird erscheinen wo und in welcher Gestalt er will,

und dort, wo er will, so lange die Bedingungen vorhanden sind, an die er seine Gegenwart knüpft. Die reale und dauernde Gegenwart der Herrlichkeit des Herrn scheint uns außer Frage. Ezechiel sieht sie über den Cheruben thronen, sieht sie von dort zur Schwelle am Hause hervortreten, und das Haus wird voll Nebels und der Vorhof voll Glanzes von der Herrlichkeit des Herrn. Er sieht sie sich niederlassen, sieht sie die abgefallene Stadt verschmähen und verlassen. Und dieser Auszug klingt bei Josephus noch nach, wenn er malt, wie vor Jerusalems Zerstörung das Tempelthor um Mitternacht sich öffnete und die dienenden Priester unter Rauschen und Tönen den vielstimmigen Ruf vernahmen: Auf lasset uns von hinnen ziehn!

Im Allerheiligsten also ist der Herr seinem Volk erreichbar nicht nur, sondern gegenwärtig, sodaß der Hohepriester, in dessen Eintritt die endliche Bestimmung Israels und der Menschheit dargestellt ist, hätte sagen können: Wir sahen seine Herrlichkeit! Aber es ist hier mehr, als Sehen. Der Hohepriester trat mit der Wolke des Weihrauchs in das Innerste der Hütte. Im Weihrauchgedüft gab er opfernd seine Seele hin. Die im Gebet aufsteigende umhüllt und deckt den Priester selbst, da die symbolische Hingabe ihn vor dem Eifer des Herrn schützt. In der Wolke über der Bundeslade erscheint sich offenbarend der Herr; in der Wolke des Räuchwerks mit welcher der Priester eintritt, erscheint sich hingebend der Mensch. Beide Wolken berühren einander, vielleicht durchdringen sie einander. Dann ist hier das Bild der Vereinigung von Gott und Mensch, das deutlichste Vorbild der Personalunion. Hier erst in diesem hohenpriesterlichen Akt ist die Menschheit, oder ist das Volk zunächst, symbolisch zu seiner Ruhe gekommen, in sein Erbe getreten, soweit dies jetzt schon geschehen kann. Denn es fehlt immer auch das sinnliche Schauen der Herrlichkeit des Herrn. Sowohl das Dunkel des Allerheiligsten, als die Weihrauchwolke benimmt die Möglichkeit des Schauens. Es soll gegen jene innerliche Schauung zurücktreten, welche durch das weithinleuchtende Lichtgefunkel auf des Priesters Brust bedeutet ist. Was in der vorhergehenden Periode sinnlich sichtbar, es wird hier in die innere Welt mehr und mehr verlegt. So ist hier der Kreis besonderster Gegenwart des Höchsten. Und konnte für den ersten Raum nur von absolut mächtiger Anwohnung etwa, für das Heilige von gnadenreicher Beiwohnung geredet werden, so stellt sich im Allerheiligsten, dem Gebiet speciellster Präsenz das Verhältniß des Gött=

lichen zum Menschlichen annäherungsweise wie das einer Einwohnung dar. So haben wir hier ein Bild des Bereichs, innerhalb dessen wie in mystischer Union und prophetischer Ekstase das Absolute des Creatürliche innerlich berührt und besitzt, ein Verhältniß der Realpräsenz des Unendlichen im Endlichen, welches die letzte Stufe vor der Personalunion ist. — Denn Die durch das Haften an der sinnlichen Erscheinung bestimmte Anschauung, welche Himmel und Erde als durch unermeßlichen Zwischenraum geschiedene Hälften dem Augenschein entsprechend auseinanderhält, ist im heiligen Schriftthum des Volks nur anbahnend, noch nicht eigentlich überwunden. Der Ort Gottes ist der Himmel, die Erde ist nur seiner Füße Schemel. Vom Himmel als seinem Ort wird Gott nicht eingeschlossen, er erfüllt Himmel und Erde, seine Gegenwart durchdringt allen Raum. Diese Allgegenwart ist in unzähligen Stellen betont. Aber doch ist Gottes Sitz im Himmel, von dem herab er auf die Menschenkinder schaut, von dem er herabfährt, zu dem er wieder auffährt. Dieser Dualismus vom Himmel und Erde, im Begriff, entsteht durch das Gehaltensein der Vorstellung im Augenschein, von dem das antike Bewußtsein überhaupt bestimmt wurde. Die Zeit, dasselbe theoretisch zu überwinden, war lange noch nicht gekommen. Durch die Gegenwart der Wolkensäule im Heiligthum war es thatsächlich nur typisch überwunden. Die That der Realpräsenz aber war an sich unerschlossenes Geheimniß, das Wohnen der Herrlichkeit des Herrn im Himmel und im Volk seines Eigenthums zugleich war verschlossenes Räthsel. Die Lösung konnte erst in Dem Wort gegeben sein, welches Fleisch ward, und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit. Diese Lösung des Räthsels, wie die Präsenz des Himmlischen ohne Raumveränderung im Irdischen möglich sei, ist in der Thatsache der Einwohnung thatsächlich gegeben, um lange nachher erst erkenntnißmäßig vermittelt zu werden.

---

§ 12. Mittheilung oder Einwirkung der Idiome.

Das Geheimniß des Menschen ist nur als Abschluß naturgeschichtlicher Entwicklung zu verstehn, worauf eine Setzung von Oben

antwortet. Das Geheimniß des Gottmenschen ist nur als Abschluß völkergeschichtlicher Entwicklung zu begreifen, womit das von Oben Eintretende sich zusammenschließt. Treten wir, soweit unser Zweck es erfordert, in die Betrachtung der Zweiheit der Naturen ein. Knüpfen wir am Menschen an.

Auffallend erscheint seine Zerklüftung in die Zweiheit der Bewußtseinsformen in jenen Fällen, wo in Folge einer organischen Verstimmung ein Herabsinken der Gedächtnißkraft eintritt, eine Erlahmung zugleich der Auffassungs- und Urtheils-Kraft, so daß der Genesende den Eindruck völlig beschränkten Verstandes macht, während vielleicht kurz vor dem Tode der innere Reichthum des Gedächtnisses und das Urtheil in ungewöhnlicher Kraft und Schärfe wieder hervortreten. Es zeigte sich dann, daß das Gedächtniß des Tagesbewußtseins nur der arme Rest einer in die Tiefe versunkenen Fläche, nur eine kümmerliche Außenseite sei, während das Nachtbewußtsein auch nicht den geringsten Eindruck verloren hatte, und in blendendster Helle hinter der Außenseite geborgen gewesen war. Dies geht soweit, daß einfältige, immer höchst beschränkte Menschen dieselbe Tiefe und denselben Reichthum vor dem Tode kund gaben, daß Cretinen dann schließlich als nicht nur gemüths- sondern auch geistvolle Menschen erschienen. Immer war eine reiche Welt als verborgene Tiefe nicht nur vorhanden, sondern auch kräftig und thätig gewesen, wie sich aus der Aufnahme und Anordnung der Eindrücke erwies. Das Tagesbewußtsein aber, welches das Vorhandensein eines Reichthums als seinen Hintergrund erkannte, von dort her sich berührt und angehaucht empfand, mußte doch darauf verzichten, diesen Reichthum in seine Gewalt zu bekommen, oder subjectiv mit zu besitzen, wenn es sich auch dessen bewußt war, daß kein fremdes Ich die Mitte und der Träger jenes Reichthums sei, und daß die objective Grundlage beider Bewußtseinsarten dieselbe. In Form des Gewissens tritt die Nachtseite in das Tagesbewußtsein, im Traum spielt dieses wiederum in die feierliche Stille jener hinein. Ueberall aber sind nur Einwirkungen, nirgends zunächst wird die eine Seite in ihren Kräften mitbesessen von der andern. Auf dem Grunde substanzieller Einheit klafft für dies Leben noch die subjective ethisch erst zu schließende Differenz. — Blicken wir nun auf die Naturen des Gottmenschen. Die Anwendung ist leicht. Von wirklicher Mittheilung der Eigenschaften kann im eigentlichen Sinne nicht geredet werden. Jemehr die mensch-

liche Natur willig sich der Einwirkung der göttlichen hingibt, je mehr sie, wie wir vom Gewissen, sich durch die ihr geeinte göttliche Natur anreden läßt, welche das Gewissen des Gewissens ist, desto mehr wird sie durchleuchtet und durchhaucht, desto mehr zu ihrer idealen bestimmungsmäßigen Aufgabe in die Höhe gebildet, die creatürliche Trägerin des Absoluten, das endliche Organ des Unendlichen zu sein. Denn für diese Bestimmung, endliches Ebenbild zu sein, während der Logos unendliches ist, ist der Mensch von Ewigkeit her gedacht, und in dieser Voraussicht ist er in die Wirklichkeit getreten. Je mehr er seiner Idealität wieder zugeführt wird, desto mehr wird er erfülltes Gefäß der göttlichen Herrlichkeit, desto transparenter für die einwirkende Gottheit. Und je mehr die Gottheit in die Menschheit Jesu scheint und tritt, desto mehr scheint und tritt diese in jene. Dies geschieht in Folge der erfahrenen, entbindenden Einwirkung, nicht in Folge ihr beigelegter oder geliehener Eigenschaften, denn dann würde sie jener geeint werden, grade nicht als nur menschliche, worauf es doch ankommt. Vielleicht hilft uns zu weiterer Verdeutlichung das Beispiel der Wechselbeziehung der beiden Geschlechter. Hier findet durch langjährigen Umgang in ehelicher Treue ein Austausch eine Idiomen=Communication Statt, oder sagen wir lieber, da Idiome nicht mitgetheilt werden können, es findet eine gegenseitige Einwirkung so geheimnißvoller Art und Macht Statt, daß Mann und Weib nicht nur geistig überraschend einander ähnlich, sondern selbst leiblich in Ausdruk und Gesichtsbildung gleichartiger werden. Es ist, als ob die Art der Anschauung, des Urtheils dieselbe würde, die Ueberzeugungen dieselben seien. Und in drr Art der Liebe liegt es, daß das Weib die Eigenschaften des Mannes, seine charaktervolle Festigkeit, der Mann die Eigenschaften des Weibes, ihre seelenvolle Weichheit und Anmuth gewissermaßen mitbesitzt. Der Besitz ist kein eigentlicher, denn die Eigenschaften des Mannes darf das Weib nicht besitzen, weil es sonst aufhören würde, Weib zu sein. Und ebenso ist es auf Seiten des Mannes. Findet allerdings eine Ausgleichung Statt, werden die Substanz des durch Anschauung Gewonnenen, damit auch der Blick für die Beobachtung, der Standpunkt für die Beurtheilung dieselben, so geht doch keine der die Eigenart des männlichen=Geschlechts bildenden Eigenschaften auf die weibliche Seite, und umg e kehrt, wirklich über. Damit würde ja das Geheimniß der Zusammengehörigkeit, welches in den polaren Gegensätzen und in deren Zusam=

menfassung zur Einheit unbeschadet der Macht des Gegensatzes beruht, grade aufgehoben. Die Einheit ist desto inniger, je kräftiger wie das männliche, so das weibliche Element in seiner Eigenart bewahrt wurde. Nun erst ist Austausch als Ergänzung möglich, nun erst ist statt schlechter Einerleiheit die wahre Einheit geschaffen. Mit dieser Einheit ist lebendiger Austausch, ist gemeinsamer Besitz gegeben. Dieser Besitz bezieht sich auf eine Summe des Erlebten und geistig Erworbenen in eigentlichster Weise. Aber nur in uneigentlicher Weise werden die Gatten sagen dürfen, daß sie einander besitzen, der Ausdruck der Zärtlichkeit gründet sich nur auf ein Rechtsverhältniß und auf die Innigkeit der Hingebung. Noch uneigentlicher aber würde man sagen, der Mann besitze und gebrauche Eigenschaften des Weibes und umgekehrt. Das Höchste, was die Liebe leistet, ist nicht die Mittheilung von Dingen, deren man sich entäußern kann. Die Mittheilung der Eigenschaften, wäre sie möglich, würde also immer nur eine matte Zahlung sein. Das Höchste ist, daß der Eine dem Andern sein Selbst, ohne es aufzugeben, gibt, daß die Gegensätze in einander ruhen. Die Höhe der Gemeinschaft ist dann die durch gegenseitige Einwirkung herbeigeführte Einwohnung. Und Höheres ist für die Personalunion nicht denkbar, wenn wir hinzunehmen, daß vom gemeinsamen Besitz und gemeinsamer Anschauung aus die die eheliche Union bildenden Theile auch gemeinsam handeln. Sie leiden gemeinsam, da nun beide Theile gleich nahe, wenn auch der eine durch den andern, berührt sind. Sie handeln gemeinsam, denn die gemeinsamer Erwägung entsprossene That, die der Natur beider gleichmäßig entsprechende Reaction auf gegebenen Anstoß, ist Product beider zu gleichen Theilen Betheiligter.

Dieses Sein und Thätigsein, diese gegenseitige Einwirkung bis zur Ruhe des Einen im Andern, bis zur gegenseitigen Einwohnung erblicken wir in der Einheit der beiden Naturen in Christo. Es sind die von Anbeginn auf einander bezogenen Naturen des Logos und der Menschheit. Seit der Schöpfung haben sie einander gesucht, in der Erlösung haben sie einander gefunden, um nun das All der Dinge in diese Union hineinzuziehen, und in ihr zum Abschluß zu bringen. Das Geheimniß ist das Christi und der Gemeinde, der geistlichen Ehe, der Kirche. Von hier aus nur kann Licht auf die Idiomen-Communication fallen.

Man kann allerdings einwerfen, daß eine Naturen-Einheit auf

diese Weise, für den Stand der Erniedrigung wenigstens, gar nicht erreicht werde, und die alte Analogie des glühenden Eisens damit abgethan sei. Aber indem wir die völlige Personal-Union sofort mit der Empfängniß gegeben behaupten, und von diesem gegebenen Punkt aus die fortschreitende Unition der Naturen in lebendigem Werden zu verstehen suchen, ist uns die Aufgabe gesteckt, jenes immer nur mechanische und als solches vielleicht unzutreffende, Gleichniß zu überwinden. Denn genau genommen haben wir in jenem Bild doch immer nur die eine der Naturen, die menschliche vor uns, dargestellt durch das in höhere Bewegung und Schwingung gesetzte Metall, an welches das Feuer selbst nichts abgegeben hat. Für die Einwirkung des Logos, welchem in der Tiefe, in der er die menschliche Natur erfaßt hat, diese Natur überall geöffnet ist, welcher von der Tiefe der Creatur aus, in die er getreten ist, diese Natur, wenn er wollte, durchaus durchherrschen kann, bedarf es doch wohl der dem organischen Gebiet entnommenen Gleichnisse. Oder wir könnten selbst im Gebiet des natürlichen Lebens durch passendere Vergleiche die gegenseitige Einwirkung veranschaulichen. Die natürliche physische Einwirkung des Lichts auf das Wasser, auf andere Elemente, auf die Metalle liegt schon höher. Denn wiewohl das Licht hier nichts mittheilt, so disponirt, zersetzt, entbindet, bildet es in seinem Object doch in höchst bedeutender Weise, und das von Licht umfangene und durchdrungene Element, ein Wassertropfen selbst, ist durch die Einwirkung auffallend verändert worden. Die intellectuelle Einwirkung des stärkeren Geistes auf den schwächern, ordnend, ausgleichend, bereichernd, erhebend, ist noch allseitiger und bedeutungsvoller. Die ethische Einwirkung eines hohen Willens, einer in sich seligen Innerlichkeit auf ein jugendliches sich erschließendes Gemüth, innerlich stimmend, bildend, bauend, zur Anbetung zwingend, steht noch geheimnisreich höher. Man nehme dieses zusammen, um zu gestehen, daß die so gefaßte Einwirkung die Herabsetzung der Einheit der Naturen zu einer bloßen Verknüpfung, welche Cyrill schon bekämpfte, nicht verschuldet. Ist Gemeinschaft der Naturen durch die Personeinheit mit der hypostatischen Union sofort voll angesetzt, so ist es möglich, daß die Naturen in realer Idiomenmittheilung allerdings nicht thätig aufeinander bezogen, daß sie aber dennoch thatsächlich unzertrennt in lebendiger Ein-Wirkung sind. Die gegebene Darstellung macht es möglich, zu behaupten, daß der Logos seit der Empfängniß von der menschlichen Natur aus, und,

da er diese zugleich umkreist, mit ihr geeint, Himmel und Erde beherrsche. Und das ist der Punkt, auf den es doch der Kirche ankommt. Wollte sie mehr, wollte sie mit der Annahme, daß die menschliche Natur in ihrer ganzen Ausdehnung also auch Leiblichkeit sich der Eigenschaften göttlicher Natur bemächtigt hätte, Ernst machen, wollte sie also diese Eigenschaften in Potenz-Form in der menschlichen Natur verborgen, bis zur Erhöhung bewahrt sein lassen, so würde sie dem Widerspruch nicht entrinnen können, welchen sie der Entäußerung und Herabsetzung des Logos selbst zur Potenzform immer mit Recht entgegen hielt. Es ist der Widerspruch, der darin liegt, daß eine Aussage in einem Athem gesetzt und aufgehoben wird, daß etwa Allwissenheit zugleich Nicht-Allwissenheit sein soll.

Uebrigens wird sich hin und wieder noch Gelegenheit finden, das hier Gesagte weiter erläutern zu lassen. Hier sei nur an die Geschichte erinnert. Man hat in den spätern Lehrstreitigkeiten über die Gemeinschaft der Naturen oft behauptet, wie das von Tübingen aus gegen Gießen geschah, daß durch die Vertheilung der Thätigkeiten an die Naturen eine Theilung und Trennung der Naturen, also eine Zerreißung der Person-Einheit selbst, eintrete. Hinsichtlich der Allgegenwart des Logos werden wir darauf zurückzukommen haben. Im Allgemeinen aber kommt es darauf an, daß der Mensch Christus Mitwisser etwa göttlicher Gedanken, auf jedem Punkt seiner Entwicklung war. Diese aber stellt die stufenweise Entbindung der relativen Intelligenz für die absolute dar. Je nach dem Fortschritt dieser Entbindung wird die Einstrahlung des Wissens des Logos, also die Theilnahme an diesem Wissen erst möglich. Es ist in keinem Moment die menschliche Natur nestorianisch so neben die göttliche gelagert, daß auf einem Punkt der Entwicklung die menschliche Natur ohne Theilnahme am göttlichen Wissen sei. Auf jedem Punkt ist die Personen-Einheit für das Mittleramt ausreichend hergestellt, indem für jede der mittlerischen Thätigkeiten beide Naturen, wenn auch nicht in gleichem Verhältniß der Betheiligung, zusammen wirken. So wird was der Gottmensch und Mittler redet niemals nur der Mensch reden können. Es wird jedes Wort die Aeußerung des Gedankens sein, in welchem beide Naturen sich spiegeln, und des Bewußtseins, welches Effekt beider Naturen, und nur in sofern ein sich entwickelndes ist, als die menschliche Natur, von der göttlichen immer weiter erschlossen ist und immer eingehender mitwirkt. Im Uebrigen werden wir bald

dieser, bald jener Natur die Initiative einräumen. Würden jemals im Ernst göttliche Idiome in die embryonische menschliche Natur wirklich gelegt, so wären Entwicklung und Geschichte der Menschheit als Realität geleugnet.

---

§ 13. Stufen der Naturen-Einheit.

Nicht von Stufen des Werdens und Zustandekommens der Naturen=Einheit kann hier geredet werden. Diese Einheit ist mit der Empfängniß schon gegeben, die Centren der Naturen liegen in einander. Nur die Entwicklung dieser Einheit, die Entfaltung der in der einfachsten These gesetzten Fülle kann Gegenstand der Speculation, und nur insofern kann von dieser Union als Prozeß die Rede sein (vgl. § 26).

Die erste Stufe der Personalunion wird insofern wieder vorwaltend diejenige physischer Gesetztheit sein. Der Logos hält die menschliche Natur ergriffen in sich, und zwar diese Natur in ihrer magischen Intension und Verschlossenheit als reine Gesetztheit. Und so ist denn auch die Union erst These, Setzung des göttlichen Vorsatzes von Ewigkeit, Setzung der Einheit als Ansetzung eines Verhältnisses. Die Union ist physisch vollzogen, aber damit ist das Verhältniß der beiden Faktoren doch erst angesetzt, da dieses Verhältniß nicht ein unfreies, sondern ethisch vermitteltes sein soll. Es kommt hierbei nicht in Betracht, ob wir die Annahme der Anypostasie der menschlichen Natur theilen oder nicht. Es geht aus der gegebenen Definition der Menschennatur hervor, daß diese, concret gefaßt, immer persönliche ist, wenn dies Personsein im Natursein auch noch verloren, also noch nicht Personleben war. Es genügt, zu sagen, daß die erste Stufe der Personeneinheit, diejenige der Indifferenz, oder der unlebendigen weil unterschiedlosen und unvermittelten Einheit ist. Denn die menschliche Natur, auf dem Punkt ihrer größten Passivität vom Logos angenommen, ist mit der göttlichen nur vermöge ihrer natürlichen Receptivität für das Göttliche passiv geeint worden.

Wie jedes Leben, so ist aber auch die Personalunion als lebendige ein fortschreitender Selbstvermittlungsprozeß. So mußte denn der menschlichen Natur durch Selbstbeschränkung der göttlichen die Möglichkeit gegeben werden, ihrerseits in die Aktivität zu treten. Und sie mußte in dieser Aktivität die Möglichkeit besitzen, ihre Gesetztheit, ihre Verwendung für die Personeneinheit, ihrerseits zu bejahen, nachdem sie in ihr gewahrter Entwicklung am Logos sich selbst intellektuell gefunden hatte. So gelangen wir aus der ersten Stufe, der contractiven qualitativen Tiefe, welche das Viele in sich beschlossen trägt, zu einer zweiten, welche wir die expansive nennen mögen.

Oder ist die erste Stufe der Personaleinheit die centrale, so ist die zweite die peripherische. Die menschliche Natur wird hier im zweiten Adam jene Versuchung, sich in sich abzuschließen, sich in Selbstherrlichkeit vom Centrum, dem Logos, zu lösen, und excentrisch auf sich gestellt in die Weite zu trachten, zu bestehen haben, welche sie im ersten Adam nicht bestand. Der Logos wird deswegen der menschlichen Natur, die er in ihrem Indifferenzpunkte als dunkel gesetzte an sich nahm, eine Freiheit der Bewegung gönnen müssen, und sich deshalb, sie umhegend, insoweit zurückhalten, als die eigenartige Entwicklung der menschlichen Natur es fordern muß. Hierzu aber gehört zuerst, daß diese sich als menschliche Natur, als wahrhaftiger Mensch, ebenso in ihrer relativen Gesetztheit erfaßt und weiß, wie der Logos in seiner absoluten Freiheit als Faktor der Personaleinheit sich weiß. Die menschliche Natur wird so losgelassen und so frei durch die göttliche hingestellt werden müssen, daß sie jene innerhalb jeder Creatur sofort gegebene Tendenz, sich zu isoliren, jene centrifugale Neigung in sich zu überwinden hat, deren Nichtüberwindung das Leiden der Menschheit ist. Diese Ueberwindung wird gelingen, weil die menschliche Natur vom Logos getragen ist. Sie wird darum dieses Getragensein als ihre und der Menschheit ewige Bestimmung und die sittlich gewollte Union, als ihre und der Menschheit Ruhe erkennen. So ist ihr durch jenes Nachlassen und jenes sich Zurückziehen des Logos, wodurch ihr die Freiheit der Stellung zu ihm gewährt wurde, auch die Möglichkeit eignen Intellekts gegeben. Sie erkennt sich in ihrer Creatürlichkeit und in ihrer Vereintheit mit dem Logos. Und nun gehört zu ihrer eigenartigen Entwicklung ferner, daß sie in dieser Vereintheit sich sittlich bejaht, daß sie willentlich zweiter Faktor der Personalunion wird. Denn

nur willentlich wird sie nach und nach ihre Manifestationsweise, ihre peripherische Leiblichkeit und damit den gesammten kosmischen Umkreis emporheben und in die centrale also verklärte Form in sich zurücknehmen können. Diesem allen aber liegt das der menschlichen Natur als solcher aufgehende Bewußtsein, und diesem wieder liegt eine Spannung im Verhältniß der Faktoren des Gottmenschen zu Grunde, vermöge derer das gegenseitige Verhältniß von der Stufe bloßer Contractivität und centraler, für die menschliche Natur unbewußter, Tiefe zu jener der Expansion und peripherischer Bewegung fortschritt. Denn es mußte der menschlichen Natur ermöglicht werden, immer selbstverständlich auf und über dem Grunde physischer Einheit, sich dem Logos gegenüber wie Peripherie zum Centrum zu wissen.

In einem Kampfe gegen den Monotheletismus, welcher immer schließlich monophysitisch werden muß, hat die Kirche diese Möglichkeit gewahrt, und wird sie um der Lehre vom thätigen Gehorsom Raum zu lassen, immer wahren müssen.

Diese beiden Stadien in der Entwicklung der Personeinheit, die der Contractivität der anfänglichen Setzung, und die der Expansion der fortschreitenden Entfaltung, bezeichnen vorherrschend den Stand der Erniedrigung. Das dritte Stadium ist das des Rückganges der Peripherie, der peripherischen Haltung der menschlichen Natur, in das Centrum. Es ist das Stadium der Ruhe des Umkreises in der Mitte, oder der Rotation, des völligen Geeintseins beider im Radius, und würde vorherrschend die Signatur des Standes der Erhöhung sein. Nur vorherrschend, denn durch die Entwicklung der menschlichen Natur hindurch laufen, diese Linie in Querdurchschnitten immer schneidend, diese drei Stufen in beständiger Circularbewegung.

Das irdische Leben des Gottmenschen ist Arbeit und Opfer. Immer erhebt sich das Wissen der menschlichen Natur, diese wird ihrer selbst und des Logos, an dem sie ist, inne, stellt sich also aus dem natürlichen Gebunden- und Gegebensein dem Logos gegenüber, fügt sich in immer neuer Arbeit der Mitte wieder ein, opfert in immer neuer Unterwerfung die centrifugale Bewegung, und hat damit in jedem Einzel-Siege über die natürliche Tendenz und endlich im Siege am Kreuz, wo es vollbracht ist, das dritte Stadium der Entwicklung der Personaleinheit, das der Synthese erreicht. Dies Stadium stellt allerdings den Eingang in den Stand der Erhöhung

dar. Es ist die vermittelte ethische Einheit des freien Ineinander. Das Ziel der Bewegung und Ineinanderwirkung ist die Durchdringung göttlichen und menschlichen Bewußtseins. Jemehr die menschliche Natur ihrer ursprünglichen Idealität wieder zugeführt wird, desto mehr erkennt sie die göttliche Natur als die ihr nothwendige Ergänzung, desto mehr ist rege Wechselwirkung, inniger Austausch, endlich die selige Ruhe und Einwohnung der einen in der andern möglich. Wie wir von der reichen, in uns verschlossenen Innenseite, von den in uns geborgenen magischen Kräften des Blicks in die Weite nur wissen und sie nicht haben, bis die Glaubenskraft die Schätze öffnet, so hat die menschliche Natur den Logos in sich gewußt, ohne den Reichthum zu besitzen. Schritt für Schritt aber schimmert die reiche Tiefe deutlicher in die Tagesseite, und entfaltet sich diese, von einem neuen Morgen geweckt, klarer und herrlicher wie einst im Paradiese, in die Nachtseite des Logos. Und endlich tritt das volle Finden und Erkennen ein. Der Logos findet im Menschen die Wohnung und Ruhe, die er ewig für sich ausersehen, durch die er sich mit dem All der Dinge, der zu ihm bestehenden Fülle, vermählen wollte. Sein Selbstbewußtsein schließt den Menschen als Theil seines Selbst ein. Der Mensch findet im Logos seine Vollendung, sein Ziel, also auch Wohnung und Ruhe. Sein Selbstbewußtsein schließt den Logos gleichfalls als Theil seines Selbst ein. So schlägt endlich das Bewußtsein Gottes vom Menschen und das Bewußtsein des Menschen von Gott in das geeinte gottmenschliche Bewußtsein zusammen. In diesem Moment, welcher das Ende eines Prozesses ist, ist die Erlösung vollbracht, die Versöhnung von Gott und Mensch gefunden. Dieser stellte in sich die große kosmische Paralyse thatsächlich dar, als er, an die sich schneidenden und kreuzenden Diagonalen des Weltquadrats geheftet, das Bild des in die vier Orte auseinandergereckten in Geist und Fleisch, Nacht- und Tagseite zerlegten Menschen darstellte.

Bemerkungen.

Die Communication der Idiome soll nicht geschehen per essentialem aut naturalem effusionem, also durch Einfluß, sie soll nicht verbalis aber auch nicht physica sein. Die menschliche Natur soll Theil haben an göttlicher Allmacht nicht indem sie essentialiter Gottes Allmacht theilhaftig wird, nicht indem

sie per accidens oder durch ihr inhärirende Qualität in und für sich selbst eine eigentliche Allmächtigkeit empfangen habe. Das sind Bestimmungen, welche verlangend machen, zu erfahren, worin die reale Mittheilung bestehe, da sie weder eine essentielle noch eine accidentielle sein soll. Und unsere Theologen geben nur ausweichende Antworten, während die Gegner die aristotelischen Sätze kühn gegen sie wenden. Aber dieses Ausweichen ist nicht ohne Segen gewesen. Die nöthigen Grenzlinien sind gezogen, und für Weiteres ist Raum gelassen.

Thomasius sagt: „Gäbe es kein Mittleres zwischen essentiell und nominell, dann könnte überhaupt die Gottmenschheit Christi nicht bestehn (IV. S. 502.) Ein solches Mittleres gibt es logisch nicht, wenn wir von Idiomen-Mittheilung, dieses eigentlich genommen, reden, wohl aber wenn wir diese immerhin doch mechanische Bestimmung fallen lassen und diejenige einer Einwirkung zulassen. In diesem Falle haben wir dynamische Beziehungen, und damit die Möglichkeit der Umbildung des Objects, wodurch in der That mehr gewonnen ist.

Wenn H. Voigt in seiner Dissertation (de persona Königsberg 1865 S. 10.) statt Mittheilung der Idiome anzunehmen, einen Mitgenuß zu statuiren vorschlägt, so liegt darin zu wenig oder zu viel. Zu wenig ist's, wenn die Theilnahme in einfacher Freude gemeint, zu viel, wenn auf den Akt des Genusses durch Speisung hingeblickt ist. Denn Speisung ist Mittheilung, förmlicher Uebergang des Alliments in den Genießenden.

Durch die Wucht, mit welcher die protestirende Haltung der lutherischen Kirche, auf ihre Lehrbildung drückte, ist es erklärlich, daß die menschliche Seite des Gottmenschen ebensowenig zu ihrem Recht kam, als die menschliche Natur überhaupt. Nur daß die Unterschätzung des Menschlichen im Allgemeinen, wie wir im synergistischen Streit sehn, vorherging, nicht ohne unter der kräftigen Auffassung des Verderbens der menschlichen Natur, wie es bei Luther auftritt, gelitten zu haben, und dann auf die Idiomen-Communication einwirkte. In der Concession, welche die Concordienformel den Niedersachsen machte, quod propria non egrediantur sua subjecta, liegt die Hinweisung auf die Herstellung einer innigen communio naturarum auf anderm Wege, als auf demjenigen der communicatio, diese als Gemeinschaft durch Mittheilung gedacht, und der Anlaß zur Weiterbildung.

Die obige Darstellung tritt übrigens zunächst gegen Dorner für Philippi in der Behauptung der mit der Empfängniß sofort gesetzten Personal-Union ein. Gegen Thomasius und selbstverständlich Geß leugnet sie die Kenose des Logos. Aber mit Dorner gegen Philippi vertritt sie statt des Nichtgebrauchs der göttlichen in der menschlichen Natur liegenden Eigenschaften durch die menschliche Natur: den Nichtbesitz derselben, also den Nichtbesitz der Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart im Stande der Erniedrigung. Der Posseß dieser göttlichen Eigenschaften, „majori ex parte occultata et quasi dissimulata“ im Stande der Erniedrigung, also der beliebige Nichtgebrauch derselben durch die menschliche Natur wird niemals dem Vorwurf der transfusio entgehen können, und immer zum schwäbischen ascensus invisibilis führen, welcher genau genommen mit der Menschwerdung zugleich für die menschliche Natur stattfand.

Philippi führt Matth. 18, 20 mit der F. C. für die Realpräsenz und Allgegenwart auch der menschlichen Natur Christi schon im Stande der Ernie-

drigung an (IV. S. 394). Es ist indeß wohl unzweifelhaft, daß hier nicht diejenige Art der Macht und Präsenz gemeint sein kann, welche erst Math. 28, 18 als in Folge der Auferweckung vom Vater nun wirklich verliehen feierlich verkündet wird. Diese Verkündigung würde alle Bedeutung verlieren, wenn sie einfach in Matth. 18, 20 Gesagtes wiederholte.

Uebrigens hat Philippi die Kenose der Gegenwart völlig siegreich zurückgewiesen. Dorners Ausdehnung der Incarnation auf einen Zeitraum von dreißig Jahren, indem das Göttliche, welches im Menschen noch keinen Platz hat, für die anfängliche Union „jedenfalls noch kein constituirender Faktor ist" (Entwicklungsgesch. II. 1262) ist ein geistreicher, aber das Geheimniß einfach beseitigender Versuch. Dorners Verdienste um die Christologie liegen auf anderm Gebiet.

Dritter Abschnitt.

Die Seins- und Wirkungsweisen des Herrn.

---

§ 14. Dogmatische Bestimmungen. Scholastik.

War bereits vom Ort Gottes die Rede, so war der Ausdruck im Sinn jener alten Theologumene gewählt, welche in Gott den Ort der Dinge fanden. Der Ort des Menschen bedeutet das eigentliche Gebiet des Seins und Wirkens des in den Raum Gebundenen. Schicken wir uns an, über den Ort des Gottmenschen zu reden, so ist für das Wagniß des Ausdrucks vielleicht um Entschuldigung zu bitten. Doch wird man annehmen, daß hier die räumlichen Beziehungen zur Erörterung kommen müssen, in welche der Gottmensch als Mensch einging, während er in überräumlichen Beziehungen gleichzeitig als Gott stand, oder daß die Ausgleichung und das Ineinander zweier Räume und Welten in seiner Person zur Sprache kommt. Wir werden es in Anlehnung an die ältere Dogmatik thun.

Die erste Art der Gegenwart ist die repletive, die alleserfüllende. Es ist die Seinsweise des Absoluten, welche auch auf die menschliche Natur übertragen wurde. Es wird von diesem Modus so ausführlich noch die Rede sein, daß hier auf Ausführung verzichtet werden kann.

Als zweiter Modus der Alicubität bezeichnet die Scholastik das definitive Sein. Das Esse definitive ist nach seiner allgemeinen Bedeutung die Form des Seins jedes geschaffenen Wesens überhaupt, denn jedes ist an seinem Ort und in seinem Sosein von Gott bestimmt und umschrieben. In besonderm Sinn ist es diejenige Existenzform, vermöge derer das Einzelwesen seinen Raum aktiv nimmt

und sich setzt, seinen Raum unumschrieben beschreibt. So können die Engel ihr ubi und Sein bestimmen, während der Mensch innerhalb dieser Leiblichkeit local und quantitativ bestimmt und umschrieben wird. — Näher zugesehn heißt irgenwo definitive sein soviel als so in einem Raum sein, daß das Ganze im Ganzen und das Ganze auch in jedem Theile ist. Mit dem: in einem Raume sein — ist diese Seinsform nach scholastischer Anschauung von der repletiven, mit dem: das Ganze im Ganzen und das Ganze in jedem Theile — ist sie von der circumscriptiven, unterschieden. Die eine menschliche Seele wird vermöge ihres definitiven Seins im Körper nicht nur von der Mitte aus nach jedem Theil dieses Körpers gewissermaßen ausgedehnt sein, sondern die ganze Essenz der Seele wird wie als ganze im Leibe überhaupt, so als ganz in jedem Theil desselben gleichfalls sein. So fehlt demnach dem kleinsten Theil des Fußes Nichts von der Seele, Alles, was zu ihrer Essenz gehört, ist im kleinsten Gliede des Leibes vollständig vorhanden. Und ebenso ist der Engel in dem Raum, welchen er nimmt, ganz, und ganz ebenso in jedem Theil desselben. Diese Präsenz bezieht sich auf die Essenz, nicht auf die Quantität. Uebrigens ist die Bestimmung: totum in toto et totum in qualibet parte negativ zu nehmen. Sie sagt aus, daß die Essenz nicht durch die Theile eines Subjects hin ausgedehnt sei, so daß ein Theil der Essenz in diesem, der andere Theil in jenem befindlich, sie leugnet die räumliche Extension, die passive Ausgedehntheit in das Nebeneinander der Theile hinein. Sie leugnet die leidentliche Zuständlichkeit, in welcher die Essenz den Raum wie ein Gefäß extensiv Theil nach Theil in der gebundenen Weise materieller Körperlichkeit erfüllt. Bis zu dem Grade leugnet sie dies Gesetz des Nebeneinander der Theile, daß sie die Möglichkeit blos punktualer Existenz des definitiv Seienden betont. Das Soseiende könnte also auch gar keine Ausdehnung haben, sondern in den untheilbaren Punkt zusammengehn. Denn Das Sein des Leibes in der Hostie ist in der Scholastik als definitiv bestimmt. Der Leib wird nicht mit der Hostie von der Hand des Priesters bewegt. Bewegt die Hostie sich, so bewegt der Leib, es bewegt der Herr nach freiem Ermessen sich mit. Er wird mit der Hostie nicht gebrochen; denn er erfüllt die Hostie nicht dimensiv. So wird ein Engel, welcher auf einem Stein sitzt, nicht berührt und bewegt, wenn man den Stein fortnimmt. Dieses Beispiels bedient sich Scotus. Ebenso

gewiß ist der Herr im Sacrament unabhängig von der Hostie. Sie mag zergehn, auch accidentiell verschwinden, der heilige Leib bleibt unberührt an demselben Ort, den die Accidentien des Brodes einnahmen. Und der Leib des Herrn ist in jedem Punkt der gebrochenen Hostie ganz, also im Punkt untheilbar. Um diese Annahme zu erhärten, bedurfte es jener umfangreichen Auseinandersetzungen über die Ablösbarkeit oder Nichtablösbarkeit der Quantität vom Dinge, welche wir bei den Scholastikern finden. In dieser Beziehung hatte es der Realismus allerdings leichter, als der Nominalismus.

Der Begriff definitiver Seinsform liegt schon in dem Unterschiede, den Thomas zwischen der Quantität und ihrem Dasein in eigner Weise und in substanzieller Weise macht. Tritt das Quantum nach Art der Substanz auf, so besitzt es keine Ausdehnung, ist kein Extensum, dieses in passivem Sinne genommen. Tritt es dagegen als Quantität in seiner eignen, also quantitativen, Weise auf, so füllt es den Raum commensurativ und ist Extensum. Während wir hier das materielle Sein besitzen, sehen wir dort das übermaterielle, also das definitive Sein. Für dieses diente immer als Analogie die Existenzform der Seele im Leibe. Indem Scotus denselben Unterschied macht und hält, geht er sofort dazu über, zu zeigen, wie diese Seinsweise das Sein einer Sache an mehreren Orten zugleich denkbarer erscheinen lasse, während er für die punktuelle Existenz mechanischer Mittel bedarf. Dadurch hatte nicht er allein, auch Occam und Biel hatten thatsächlich die definitive Existenzform. Denn wenn sie auch Quantität vom Dinge nicht trennen, das Ausgedehntsein zur Natur des Dinges gehörig betrachten, so wissen sie der folgerichtigen Anwendung auf den Leib des Herrn in der Eucharistie durch Annahme einer Condensation und Subintranz zu entgehen, welche beide freilich mechanisch genug gedacht sind, aber beide das Ding ohne passives Ausgedehntsein suchen. Scotus hilft sich durch die Annahme eines Quantums, welches er wie in Beziehung nur zu sich denkt, als innerlich gegliedertes Verhalten, und hat darin gleichfalls das definitive Sein. Vielleicht werden wir später nochmals darauf zurückgeführt. Occam zieht die Condensation vor. Wie die materielle Substanz dadurch concentrirt wird, so der Leib des Herrn der Art, daß die Theile, welche früher auseinander lagen, nun in einem Ort sind, in Sent. IV. qu. 4. H. Dabei versteht es sich, daß das definitiv Existirende Alles durchdringt, der Poren nicht bedarf, wie die Seele

ohne Weiteres ist wo es will, ohne daß die Elemente ihm Platz zu machen haben.

Der dritte Modus der Alicubität ist endlich der circumscriptive, und eignet der materiellen Körperlichkeit, welche wie von festen Grenzen von Außen her eingeschlossen ist, sei diese Umschriebenheit nun die actuale durch das Umgebende verwirklichte, oder die nur potentiale oder nach dem Schulausdruck aptitudinale. Jeder circumscriptive Bestand ist in einen Ort unlöslich eingegangen und füllt ihn dimensiv, Theil für Theil, wie die Hand den Handschuh. Das Eigenthümliche des Körpers als Quantum ist, Theil neben und außer Theil zu setzen. Dabei nahm man eine doppelte Art des ubi circumscriptivum an. Genau nach der aristotelischen Eintheilung des Quantum als per se und per accidens, oder nach jener aus dem Gesichtspunkt des Natürlichen und Uebernatürlichen pflegte man zu unterscheiden. In dieser Hinsicht ist in natürlicher Weise circumscriptiv gegenwärtig was alle Kennzeichen commensurativen Seins innerhalb des Raums bewahrt. Es ist die gewöhnliche Weise materieller Leiber. Uebernatürlicher Weise dagegen ist circumscriptiv gegenwärtig, was durch göttlichen Willen zwar einige von der Natur für die circumscriptive Form geforderte Eigenschaften und Akte aufgibt, übrigens aber die natürliche Fähigkeit bewahrt, alle jene Eigenschaften wieder an sich zu nehmen und zu besitzen, sobald der natürliche Zustand wieder ein-, der übernatürliche des Wunders also zurücktritt. So behält der Leib des Herrn im Nachtmahl, wo er definitiv auftritt, doch die natürliche Fähigkeit in umschriebener extensiver Form auch zu sein.

Wesentlich gingen diese Lehrbestimmungen als Hülfssätze in die Streitschriften Luthers über. Er faßt sie so: „So hat nun Christus einiger Leib dreierlei Wesen, oder alle drei Weise etwa zu sein. Erstlich, die begreifliche leibliche Weise, wie er auf Erden leiblich ging, da er Raum nahm und gab, nach seiner Größe. Solche Weise kann er noch brauchen, wenn er will, wie er nach der Auferstehung thät, und am jüngsten Tage brauchen wird, wie Paulus sagt 1. Tim. 6. Welchen wird offenbaren zu seiner Zeit der selige Gott rc. und Col. 3. Wenn Christus, euer Leben sich offenbaren wird. Auf solche Weise ist er nicht in Gott, oder bei dem Vater, noch im Himmel, wie der tolle Geist träumet, denn Gott ist nicht ein leiblicher Raum oder Stät. Und hierauf gehen die Sprüche, so die Geistler führen, wie

Christus die Welt verlasse und zum Vater gehe. ꝛc. Zum andern, die unbegreifliche geistliche Weise, da er keinen Raum nimmt, noch gibt, sondern durch alle Creatur fähret, wo er will, wie mein Gesichte (daß ich grobe Gleichnis gebe) durch Luft, Licht oder Wasser fähret und nicht Raum nimmt, noch gibt. Wie ein Klang oder Ton durch Luft und Wasser, oder Brett und Wand fährt und ist, und nicht Raum nimmt, noch gibt. Item, wie Licht und Hitze durch Luft, Wasser, Glas, Crystallen und dergleichen fähret und ist, und auch nicht Raum gibt, noch nimmt und dergleichen vielmehr. Solcher Weise hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thür kam, und im Brot und Wein im Abendmal, und wie man gläubt, da er von seiner Mutter geboren ward. ꝛc. Zum dritten die göttliche heimliche Weise, da er mit Gott eine Person ist, nach welcher freilich alle Creaturen ihm gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger sein müssen, denn sie sind nach der anderen Weise. Denn so er nach derselbigen anderen Weise kann also sein in und bei den Creaturen, daß sie ihn nicht fühlen, rühren, messen und begreifen; wie vielmehr wird er nach dieser hohen, dritten Weise in allen Creaturen wunderlicher sein, daß sie ihn nicht messen, noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie für sich hat gegenwärtig, misset und begreifet? Denn du mußt die Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit, weit außer den Creaturen setzen, so weit als Gott draußen ist. Wiederum so tief und nahe in alle Creatur setzen, als Gott drinnen ist, denn er ist eine unzertrennete Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glaube ist falsch."

Hinzuzufügen ist hier etwa noch, wie Luther kurz vorher für die zweite dieser Existenzweisen noch bemerkt, daß Größe oder Kleinheit des Raums für definitive Besitzung und Einwohnung gar nicht in Betracht kommen. „Denn also kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hause oder Stadt sein, wiederum kann er in einer Kammer, Laden oder Büchsen, ja in einer Nußschalen sein. Der Ort ist wohl leiblich, und begreiflich und hat seine Maße, nach der Länge, Breite, Dicke, aber das, so drinnen ist, hat nicht gleiche Länge, Breite, Dicke mit der Stätte, darin es ist."

§ 15. Die circumscriptive Seinsform.

In circumscriptiv gebundener Form, in passiv gesetzter Gestalt wandelt der Herr auf Erden weil als wirklicher Mensch. Denn weil die Menschheit in diese Materialität der Leiber versenkt ist, so theilt der Meister ihr Geschick und ist, indem er diese Menschheit annimmt, leiblich allen Gesetzen dieser Materialität unterworfen. Er trägt mithin in seinem Erdengang eine Natur an sich, welche ihrer eigentlichen Seinsform beraubt, und durchweg gehemmte Evolution ist. Die aus der Einheit getretenen Kräfte liegen in anormalen Bildungen nebeneinander, und todtes Außereinander ist an die Stelle des lebensvollen Ineinander getreten: Es ist der Leib starrer Massivität ohne Transparenz für die geistige Bewegung, es ist die Dunkelheit und Schwere und mithin Trägheit, in welcher der freie Schwung geistigen Lebens gehalten ist.

Es scheint dies heut, wo keinerlei Doketismus mehr zu bekämpfen ist, so gewöhnlich und selbstverständlich, daß man die Nothwendigkeit dieser Leiblichkeit verstehen zu lernen, kaum noch Veranlassung zu haben glaubt. Und doch dürfen wir des Spätern wegen den Blick auf den materiellen Bestand in circumscriptiver Form nicht unterlassen. In der Schrift wider die Schwarmgeister setzt sich Luther mit dem Doketismus der Alten wie mit dem Spiritualismus der Neueren hinsichtlich des Leibes Christi im Allgemeinen vielleicht am eingehendsten auseinander. Der Spruch: Fleisch ist kein nütze! die eiserne Mauer Oecolampads, ist das Ziel seines Angriffs. Er thut dar, daß mit diesem Spruch die Realität des Leibes Christi, daß damit sein Erdenwandel überhaupt verflüchtigt werde, und geht hier auf Tertullian, dessen derb sinnliche Auffassung der Leiblichkeit Christi, dessen Invisceration und Concarnation ihm nur willkommen sein kann, mit Liebe ein. Denn Tertullian vor Allen begriff, daß Gott eben den Menschen liebte, der in der Finsterniß des Leibes der Mutter, eine armselige Masse, aus den Säften der Mutter gerinnt, hier in tiefster Erniedrigung zwischen den vollen Zeichen der Verweslichkeit und Fäulniß der Leiber gebettet, hier im Feuchten der häßlichen Werkstatt gebildet wird und wächst, und von hier an das Licht dieser Welt treten muß. Wegen dieses Menschen sei der Herr gestorben wie ein Mensch, und darum auch geboren wie ein Mensch, und in diesem Ort gebildet wie ein Mensch. Diese seine volle Schmach

sei unsere volle Gnade. Was Tertullian in seiner Schrift über Christi Fleisch mit derselben Lebendigkeit gegen Marcion vorträgt, welche Luthern in der ebengenannten Arbeit gegen Oecolampad auszeichnet, das in der That betrifft die wirkliche Leiblichkeit des Herrn und damit die wirkliche Erlösung, welche der Opferung eines wirklichen nicht eines putativen Leibes bedarf. In unserm Zusammenhang liegt uns nur hieran. Adam ließ, weil er den Geist von Gott löste, die vom Geist bisher beherrschte Seele von diesem sich gleichfalls lösen, und damit sank der in der Bewegung des vom Geist getragenen Seelenlebens lichtvoll emporgehaltene Leib in die Disharmonie widerstreitender Kräfte dunkel und erdschwer auseinander. Dieser Leib ist derjenige, den der Logos mit der menschlichen Natur der irdischen Mutter entnimmt. Er stellt die Materialität des Kosmos in sich dar. Wie im Anfang der Schöpfer die gesammte Naturwelt vom tiefsten Grad dunkler Schwere und Gebundenseins stufenweis emporhob, um die große kosmische Spirale in eine feste Mitte, den Menschen, einzufügen, und damit festzulegen, so der Sohn in der Fülle der Zeit. In diesen Leib gesenkt ist die Fülle der Gottheit, wenn auch ihn ebenso umschwebend. In die Gottheit gefaßt ist die Menschheit Christi zu persönlicher Einheit. Diese ist substanziell gesetzt, das aber hindert nicht, zuzugeben, daß sie sich dennoch erst, wie die obigen Erörterungen zeigten, durchzusetzen hat. Und während des Menschen Sohn nun sichtbar, tastbar wandelte, während er Speise nahm wie wir, vollzog sich in ihm und innerhalb seiner Leiblichkeit die stille Arbeit der Emporführung derselben von Schritt zu Schritt. Es galt, sie aus der Distemperatur der vier Elemente, aus der elementaren Vier, in die Temperatur der Quintessenz, um mit den Alten zu reden, zurückzuleiten. Wie die menschliche Natur für die göttliche sich mehr und mehr öffnet, also Halt und Ruhe, damit ihre wahre Bewegung, Evolution und Klarheit findet, so erstreckt diese Stimmung sich in den Bau des Leibes allmählig hinein. Es ist ein Bau, der, in den Zu- und Abfluß der Stoffe dieser Naturwelt gestellt, die Hemmung der Lebensbewegung theilt. Aber diese Hemmung freier Aktion wird nun gehoben, das in unnatürliche Form des Bildens gezwungene wird befreit, das in der Aeußerlichkeit Verlarvte wird erlöst, das Verschobene und Verwirrte wird zurechtgelegt und entwirrt, das Ausgerückte, in widrigen Lagen Auseinandergehaltene, wird eingerückt und geglättet. So wird das Unordentliche in der Zusammenordnung

dieser Monaden ausgeglichen, und die finstre Paralyse dieses Leibes wird zu klarer, durchsichtiger Form zurückgebracht, wie ein finsteres, von unordentlichen Begierden gezeichnetes, von Leidenschaften durchfurchtes Antlitz allmählig zu der freundlichen Klarheit geführt werden kann, welche der Wiederschein inneren Friedens ist. Der Leib des Herrn ist durch keine Sünde befleckt, die Flamme der Liebe und heiligen Seelenreinheit hat alle nahende Versuchung augenblicklich versengt, aber dieser Leib war materiell. Es war eine heilige Arbeit, seinen substanziellen Bestand aus der Veräußerlichung zur seelischen Daseinsform zurückzuführen und die zuströmenden Atome dieser Form einzufügen.

Hinter den festen Linien des umschriebenen, tastbaren Körpers vollzieht sich also geheimnißvoll eine Umwandlung dieses Leibes in den Leib der Verklärung. Das Ergebniß dieser Umsetzung tritt erst in der Auferstehung hervor. Die circumscriptive Existenzform ist dieser Leiblichkeit auch dann wie immer gewahrt, aber es ist dann ein verklärter, in die Seele völlig wieder eingefaßter Leib, welcher umschrieben ist und bleibt, weil sich selbst umschreibend.

---

§ 16. Die definitive Seinsform.

Ist nun von definitiver Seinsweise gleichfalls mit directer Anwendung auf das Leben des Herrn zu reden, und ist das eben bereits angebahnt, so sind wir in der Lage, auf Früheres zurückzuweisen. Wir stehen an einem Punkt, wo die scholastische Anschauung in ihrer Eigenart erscheint.

Wir werden im Folgenden diejenigen Momente aus dem Leben des Erlösers zu beleuchten haben, welche dieser Existenzform von der wir reden, zu subsummiren sind. Es bedarf hier der allgemeinen Hinweisung darauf, daß unsere Theologie die Möglichkeit dieser Seinsweise aus dem Begriff höherer Leiblichkeit ableitet, indem sie in der materiellen die übermaterielle überall veranlagt erblickt. Dem verklärten Leib des Herrn entnimmt sie die Maße für die idealen gottgewollten Leiber nicht allein, sondern ihm entnimmt sie den Anstoß für Begründung einer universalen Theorie der Natur im Gegensatz zur

Materie als ihrer Verlarvung. Sie gewinnt so eine Gesammtanschauung, von welcher aus die Erscheinungen und Wunder des Herrn nur natürliche Ergebnisse und Zeichen eines höhern geistleiblichen Lebens und nicht mehr auffallend erscheinen, weil aus dem Ganzen begriffen werden. Wir bedürfen also zu jeder Manifestation des Erlösers in definitiver Existenz und Gegenwart nicht der Erklärung durch das Wunder, durch immer neue Intercession der göttlichen Allmacht, sondern es liegt die Erklärung in der höhern Leiblichkeit selbst, welche in völliger Gesetzmäßigkeit die materielle Ordnung der Dinge durchbricht, und sich durch sich selbst erklärt.

So zu reden ist uns möglich, die Scholastik war nicht im Stande dazu. Thomas hat eine ganze Quästio mit sechs Artikeln über die Subtilität. Aber indem er die Frage der Quintessenz, der Verklärung der Körperlichkeit, damit beseitigt, daß er diese gewissermaßen für eine besonders hinzutretende Gabe erklärt, statt sie in aller Materialität als latent zu begreifen, und als die Wurzel der Körperlichkeit zu verstehen, ist er unvermögend, zuzugeben, daß ein verklärter Leib ohne besondere göttliche Assistenz in dem Raum sein könne, den auch bereits ein andrer und zwar materieller Körper einnimmt. Denn, so muß er lehren, wie zwei sich deckende mathematische Linien in der That nur eine Linie und nicht mehr, und zwei mathematische Punkte, welche zusammenfallen, nur einen bilden, so werden Körper überhaupt nur durch das Außereinander der Lage geschieden. Mit Boethius ist also zu behaupten, daß zwei Körper nie denselben Raum einnehmen. Wo es also doch geschieht, wie etwa bei Christi Geburt, dort geschieht es gegen alle Gesetze der Körperlichkeit nur durch göttliche Machtwirkung. Es geschieht so, daß das materielle Substrat, in welches die höhere übermaterielle Natur tritt, im strengen Sinn zu existiren aufhört, indem seine Accidenzien, jedoch ohne es selbst, ohne ihr Subject, zurückbleiben. So geschieht es im Altarsacrament; die Accidenzien des Brodes bleiben, ihr Subject ist verschwunden; und in dieser Weise können überhaupt Körper in einem Punkte sein. Göttliches Wollen kann bewirken, daß Körper, obgleich ihre materiellen und nichtmateriellen Substanzen örtlich und räumlich völlig zusammenfallen, doch an sich verschieden bleiben. Diese Möglichkeit muß eingeräumt werden, und die göttliche Gnade macht sie wirklich. —

Wo die Scholastik übernatürlicher Einwirkung bedarf, dort reichen wir auf Grund einer Naturanschauung, welche für die Objecte

der Betrachtung neben der Materie nicht einer von Außen dazu kommenden Form benöthigt ist, vollkommen mit der Gesetzmäßigkeit der Natur, die in materieller Bildung nur in ihrer äußerlichen Seinsform gehalten ist, für die höhere Natur aber immer zugänglich bleibt.

Das bedeutendste Werk gegen die Ubiquität der menschlichen Natur wird dasjenige sein, zu welchem Sadeel im März 1585 das Vorwort an sämmtliche deutsche Fürsten und Städte reformirter Confession schrieb, die Arbeit „über die Wahrheit der menschlichen Natur Christi.“ Es ist ein reich gegliederter Bau staffelförmig aufgeführter Beweise, daß die menschliche Natur ohne leibliche Umschriebenheit, wie ohne diejenige durch bestimmten Ort, nicht zu denken sei. Der gelehrte und vielgewandte Verfasser fordert also eine doppelte Umschriebenheit. Die erstere ist ihm allseitig, selbst durch die schwäbische Theologie, zugestanden, welche den völligen Leib des Erlösers in klaren Umrissen, wenn auch in verklärter Form, einmüthig fordert. Führt Sadeel den Beweis für die zweite Umschriebenheit, für den Raum und Himmel, in welchem der Erlöste gehalten, und damit von dieser Welt abgesperrt werde, so legt er im Verfolg dieses Beweises eine völlige Unfähigkeit an den Tag, dasjenige zu verstehen, worauf es den lutherischen Theologen überhaupt ankam, nämlich die Art einer höheren, völlig realen, aber den Gesetzen irdischer Materialität entnommener Leiblichkeit. Und nun gewinnt er unzählige Angriffspunkte. Denn Brenz und alle seine Gegner beweisen aus der wunderbaren Geburt des Herrn, aus dem Wandeln auf dem Meer, dem Gang durch den Stein über dem Grabe und durch die verschlossene Thür, daß der menschlichen Natur eine höhere, eine definitive Daseinsform natürlich sei und völlig eigne. Sie beabsichtigen damit nur den Weg für die Omnipräsenz zu ebnen, keineswegs aber liegt ihnen daran, durch jene Erscheinungen die repletive Seinsweise beweisen zu wollen. So aber faßt es Sadeel auf und gründet darauf sein Verfahren. Insofern ist ein nicht unbedeutender Theil seines Werks völlig unzutreffend. Wie wenig geneigt er aber ist, jenen Erscheinungen Symptome für die Existenz einer Leiblichkeit zu entnehmen, welche in der That die verschlossene Thür, die niedere Materialität ihrer Natur nach durchdringen konnte, zeigt sich, wenn er an die Erklärung jener Vorgänge tritt. Die wunderbare Geburt findet er nicht in der Schrift, und die übrigen erklärt er durch das Wunder. Ist Christus durch die verschlossene Thür geschritten, so that seine Gottheit, so that er

als Gott, ein Wunder. Die Menschheit kommt dabei nicht in Betracht. Jedenfalls hat sie nicht die Fähigkeit, durch eine verschlossene Thür zu treten, denn damit wäre ihre Essenz verleugnet, während doch Gott auf Kosten des Wesens der Dinge niemals Wunder thut. (de verit. loc. 10.) Wolle man annehmen, daß zwei Körper zugleich in demselben Raume seien, so werde damit die Ubiquität wieder geleugnet, denn sie leugne ja, daß Christi Körper im Raume sei. Uebrigens könne man ja auch ebensogut annehmen, daß ein Wunder mit der Thür oder mit dem Stein des Grabes geschehen sei, oder mit den Himmeln, durch welche Christus stieg, als mit Christi Leibe selbst. Gott konnte sie ja durch ein Wunder für den menschlichen Leib des Herrn öffnen. Uebrigens, sagt Sadeel, wissen wir doch von der Natur der Himmel sehr wenig. Wir dürfen annehmen, daß sie durchdringlich sind. „Wenn Himmel geöffnet werden können, so können sie auch durchdrungen werden. Daß sie aber geöffnet worden seien, bezeugt die Schrift.“ Die Brunnen der großen Tiefe wurden ja bei der Sündfluth geöffnet, folglich kann der Himmel auch für den Durchgang des Herrn aufgethan werden. So müssen ja auch bei der Auferstehung die Heiligen eine Oeffnung, um hindurch zu gehn, finden. So argumentirt der gelehrte Calvinist in völlig altscholastischer Weise (Loc. 9).

Während Sadeel schrieb, hielt Bellarmin seine Vorlesungen über die großen kirchlichen Controversen zu Rom. Für uns kommt hier nur seine Auffassung der menschlichen Natur des Herrn in ihrem Verhältniß zum Raum, und damit die Wunderfrage in Betracht. Wir finden, daß er in dieser Beziehung mit dem Scholasticismus der reformirten Theologie eines Sadeel völlig übereinstimmt. Meinte dieser, als die Israeliten durchs Rothe Meer gingen, habe keine Veränderung mit ihnen Statt gefunden, sondern umgekehrt Gott habe die Wasser getheilt, und ebenso sei durch ein göttliches Wunder die Thür getheilt worden, durch welche der Auferstandene tritt, so entsprach dieses der Auffassung Bellarmins ganz. Sehr deutlich lehrt er, ich citire immer nach der Mailänder Ausgabe, daß es auf die Natur verklärter Leiblichkeit bei Christo gar nicht ankomme. Gibt der Herr vor seiner Auferstehung den Jüngern seinen Leib, so ist das ein Werk der göttlichen Allmacht, bei der die Art der Leiblichkeit des Meisters selbst gar nichts bedeute, III p 289. In der weitläuftigen Auseinandersetzung, in welcher er gegen die Reformirten die Möglich-

keit vertheidigt, zwei Körper innerhalb desselben Raumes zu denken, beweist er niemals aus der Natur verklärter Körper, denen irdische Materialität kein Hemmniß ist, sondern immer nur aus der heiligen Geschichte und der göttlichen Allmacht. Er beweist das Wunder durch eine Reihe überlieferter Wundererscheinungen p. 354.

Bemerkungen.

Die verklärte Leiblichkeit, welche in der definitiven Seinsform sich geltend macht, ist im Alterthum und der Scholastik, weil nicht als Innerlichkeit der Materie verstanden, nur mechanisch gewonnen, indem dem materiellen Körper einzelne Merkmale erst jenseitig erscheinender Leiber nach Bedarf angeheftet werden.

Aeltere Theologen pflegen vier charakteristische Merkmale den Leibern der Verklärung beizulegen: impassibilitas, aus dem paulinischen: „unverweslich 1 Cor. 15; claritas, aus jener „Herrlichkeit"; agilitas, aus jener *δύναμις*; subtilitas, mit Bezug auf *σῶμα πνευματικόν*. Auch bei Joh. Gerhard finden wir noch diese Eintheilung.

Augustin (Civit. D.) entfernt von den Verklärten gleichfalls Vierfaches: die deformitas, tarditas, infirmitas, corruptio.

Bonaventura's Auseinandersetzung ist wohl der Erwähnung werth. Er findet seine Vierzahl auch in der Stelle Sap. 3, 7. Luther: Und zur Zeit, wenn Gott darein sehen wird, werden sie (die Seelen der Gerechten) helle scheinen und daher fahren, wie Flammen über den Stoppeln. Hieraus leitet er vier Proprietäten der Auferstehungsleiber. Der helle „Schein" ergibt die claritas, die „Gerechtigkeit" der Seelen zeigt die impassibilitas ihrer Leiber, die „Flammen" ergeben die subtilitas; das „Daherfahren" bezeugt die agilitas. Diese Vierzahl der Proprietäten aber resultirt sowohl aus der Natur des Lichts, der Potenz, die der ewigen Leiblichkeit dominirt, als aus der elementaren, jetzt die Körper constituirenden Welt. Des Lichtes Eigenschaften sind: claritas, denn es erleuchtet; impassibilitas, denn durch Nichts wird es corrumpirt; agilitas, denn es fähret rasch dahin; subtilitas, denn es durchdringt die Körper. Das Licht ist causa formatrix der ewigen Körperwelt, und so ergeben sich aus ihm für diese die Eigenschaften. Aber von unten, von der Elementarwelt aufsteigend, von der vierelementischen, ergibt sich für die höhere Leiblichkeit dasselbe. Denn man nehme nur weg, wodurch die niedere gegenwärtige Leiblichkeit eben diese wird. Durch die Erde empfängt sie die Dunkelheit, vom Wasser die Passibilität und Corruption, vom verzehrenden Feuer die Kraftlosigkeit, trotz thierischen Speiseverbrauchs, von der Luft die Haltlosigkeit, denn die Luft gibt jedem Eindruck nach.

Die reformirte Theologie steht, wie Sadeel uns zeigte, völlig in der altscholastischen Anschauung. Hier erwähnen wir noch Piscator. Er erzählt, seine lutherischen Gegner behaupteten, daß in dem Umstande, daß Christi Leib im Himmel sichtbar sei, durchaus kein Grund liege zu leugnen, daß er also im Brod des Altars unsichtbarer Weise zugegen sein könne. Aber, wirft er ein, primum hoc non possunt probare e scripturis, deinde sibi ipsis contradicunt,

quatenus simul affirmant, corpus Christi in pane esse realiter substantialiter, denique corporaliter. Quod si ita sit necesse est, ut ibidem sit visibiliter. Nam quodcumque corpus humanum alicubi est substantialiter, id ibidem est visibiliter, quum visibilitas a substantia corporis humani separari non possit. (Aphorism. doctr. christ. Loc. XXVI. aph. 26.) Hier fehlt also jeder Begriff höherer Leiblichkeit. Vergl. Fairbairn und Harrison § 53. Bem.

---

§ 17. Wunder-Erweisungen des Herrn vor dem Tode.

Hugo von St. Victor lehrt, der Herr habe während seines Erdenwandels zu vier verschiedenen Zeiten die vier Eigenschaften der verklärten Leiber angenommen. Der Subtilität habe er sich bei seiner Geburt bedient, als er bei unverletzter Jungfräulichkeit der Mutter ans Licht dieser Welt hervortrat, der Agilität, als er trocknen Fußes über das Wasser des See's schritt. Die Claritas habe er auf dem Berge der Verklärung angenommen, die Impassibilitas im Abendmahl, als er seinen Jüngern seinen Leib zur Speise gab. — Damit ist ansprechend die Anwendung der hergebrachten Systematik auf die irdische Geschichte des Herrn gemacht. Auch Brenz wendet die Vierzahl dieser Proprietäten an. Auch wir werden uns ihrer gern erinnern, da wir nach unsern Erörterungen der Gefahr entnommen sind, in die scholastische Behandlung zurückzufallen, und bestimmte Eigenschaften verklärter Leiber äußerlich an materielle Körper nach Gutbefinden zu heften, um diese so oder so erscheinen zu lassen, wie nicht nur Hugo, wie die ganze Scholastik thut.

Wir werden jetzt diejenigen Momente im irdischen Leben des Herrn nach einander betrachten, welche in diese Kategorie passen, von definitiver Existenzform zeugen.

Wie im Anfang der Zeit der Geist Gottes über der Tiefe wie einem Mutterschoß schwebte, und die Erde, den Schauplatz des Heils für das Ganze, gestaltete, so überschattet er in der Fülle der Zeit die Jungfrau und formt den Menschen. Dort nahm Gott die Erde und schuf sie durch Eintritt seines Odems zum Menschen, hier nimmt Gott der Menschen und macht ihn durch Eintritt des Logos zum Gottmenschen. Aus Maria aber tritt dieser wie das Licht hervor, hervor, wie die überschwänglichen Hymnen an die jung-

fräuliche Mutter sagen, aus goldnem Thor. Aus dem jungfräulichen ersten Menschen wird die Jungfrau und dann Mutter des Geschlechts Eva gebildet, so wird nun wiederum aus Maria der Jungfrau der Mann, der zweite Adam genommen. Der, welcher aus todter Erde den lebendigen Menschen im Anfang bildete, sollte er nicht aus der lebendigen Jungfrau den Gottmenschen hervorgehen lassen können? Das geht aus diesen Betrachtungen Cyrill's hervor, daß Maria mehr als Mutter ist, weil sie einen Mann nicht erkannte, also dem Sohne mehr gab, als irgend ein Weib. Und wie sie ohne Lust empfing, so gebar sie ohne Schmerz. Die Geburt ist eine heilige. Denn es fand kein Abriß und Losriß statt, die reife Frucht löste sich, wie Cyprian es malt, leicht vom mütterlichen Baume. Es fand kein Durchbruch statt, wie wenn die Creatur in Angst als Erstgebornes die Mutter bricht, sondern durch die verschlossene Mutter trat der Herr, wie der Lichtstrahl durch das geschlossene Fenster oder durch die Scheibe des Glases ungehindert wandelt. Das Kind weinte bei der Geburt, und Bernhard von Clairvaux zeigt, warum es weinte. Es mußte sofort unsre Sünden zu beweinen beginnen. Aber die Mutter weinte nicht. Sie war in seliger Entzückung, als sie im Gebet auf ihren Knien gebar. Aus der geschlossenen Mutter, sagt Gregor der Große, trat der in die Welt, der durch die verschlossenen Thüren in das Gemach trat, wo die Jünger versammelt waren.

So tönt vielstimmig die Lobpreisung der Geburt von der Jungfrau aus der alten Kirche, und die Kirche aller Zeiten hat eingestimmt. Es ist die Eigenschaft der Subtilität, um den scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, welche dem Leibe des Gottmenschen hier verliehen wird. Wir werden besser thun, im Allgemeinen uns zu erinnern, daß für höhere Naturen diese niedere Natur oder Materie völlig permeabel ist. Der Leib des Heilands war aber in irgend welcher Weise, wenn auch nur flüchtig, erhöht, seine Materialität war als Prozeß sistirt, und in einer höheren Bewegung in die Höhe gehalten, so daß ihr nun materielle Hindernisse nicht entgegenstanden. Wenn auch im Raum, so doch unfaßbar, und wechselndster Ausdehnung fähig, weil jeder Ausdehnung Herr, tritt der Herr an das Licht und tritt sein Leib definitiv hervor.

Wie der Herr für seine Geburt die Subtilität, so gebraucht er für sein Wandeln auf dem See die Agilität. Wie der nicht ver-

klärte Leib dort nur ein Viertel des Wesens verklärter Körper an sich nahm, so nimmt er hier nach scholastischer Ansicht ein anderes Viertel in sich auf. Er wird leicht, gewichtslos. Die natürliche Gebundenheit des Leibes in die Anziehung des Planeten ist, sagen wir dagegen, durch einfache Willensenergie gelöst; durch seelische Aktion, durch aufwärtsstrebende Geisteskraft ist der Zug nach Unten überwunden. Es liegt darin keine der von der göttlichen Natur übergebenen Eigenschaften, sondern diese Ueberwindung der Schwere-Gesetze ist etwas die Kräfte der menschlichen Natur nicht nur nicht Uebersteigendes, sondern ihr völlig Eignendes. Der Erlöser stellt hiermit diese Natur an sich in ihrer eigentlichen Weise dar. Wie er sie angenommen, bald zu dieser, bald zu jener der Formen, in welchen die Natur verklärter Leiber sich zeigt, emporführt und sie eben so rasch wieder in ihre gewöhnliche Seinsform zurücksinken läßt, so erblicken wir es auch hier.

Es liegt in der Macht der Seele, den Leib als ganzen zu tragen, wie sie eins seiner emporgehobenen Glieder hält und trägt.

Agilität wie auch Subtilität treten, um innerhalb der scholastischen Ausdrucksweise zu bleiben, gemeinsam in einem Moment des Lebens Christi hervor, welcher durch die Andeutungen über das Entrücktsein eines Elias und Ezechiel im alten Bunde wie durch Vorstufen unserm Bewußtsein näher gerückt ist, und durch die gleichfalls angedeutete, exegetisch völlig klare Entrückung des Philippus seine weitere Bestätigung erhält. Für die Alten, für Hieronymus und Gregor d. Gr. für die spätere kirchliche Theologie zu einem großen Theil, steht es, wie man Thomas leicht entnimmt, völlig fest, daß es ein Akt der Entrückung durch die Luft war, wenn Satan in der Versuchungsgeschichte den Herrn mit sich auf die Zinne des Tempels führt. Denen, welche die Annahme unstatthaft fanden, daß der Meister und Stärkere sich von dem, dessen Werke zu zerstören er gekommen sei, habe führen lassen, wurde entgegnet, daß ein Anstoß daran nicht gefunden werden könne, da der Meister ebensowohl, wie thatsächlich in die Hände der Diener Satans und seiner menschlichen Werkzeuge, sich auch den Händen des finstern Fürsten selbst habe überlassen können, wenn es seinem Zweck dienlich war. Uebrigens ist das Verschwinden des Leibes vor den Augen der Zuschauer das unsichtbare Fortgerückt- und Entrückt-Werden, das sichtbare Wiederhervortreten nur ein Zeichen der Unterworfenheit des Leibes

unter den Willen, oder des völligen Eingerücktseins in die Organisation und den Ort der Seele. Diese erfährt an ihrer Leiblichkeit nur dann einen Widerstand, wenn diese aus dem centralen Leben, dem Seelenleben, ausgerückt, wie ein ausgerecktes Glied mechanisch und also schwer niederfällt. Im Unsichtbar= und Sichtbarwerden selbst liegt an sich nicht größere Schwierigkeit, als in dem Prozeß der Umsetzung, welchen der einfache Tropfen Wassers erfährt, wenn er die Gestalt elastischer Flüssigkeit annimmt. Indem er so in die unsichtbare Luft sich zurückzieht, gibt er die Form des tropfbaren Bestandes, und damit der Sichtbarkeit, nur auf; aus dem Bereich der Unsichtbarkeit wird er ebenso sicher in das der Sichtbarkeit zurückkehren oder tropfbar, und damit sichtbar und tastbar, werden können. Würden die Wassertheile des Tropfens, welcher soeben an diesem Halme sichtbar funkelte, an diesem Ort verdunstend in die Unsichtbarkeit der Luftform umgesetzt, würden sie in dieser Form in die Weite geführt, träten sie dann jenseits des Gebirgs aus dieser Gestalt heraus und als Niederschlag im Thau des Morgens auf das Blatt der Wiese herab, im Morgensonnenschein wieder leuchtend und für die Hand wieder tastbar, so hätten wir ein weiterführendes Gleichniß. Denn so ist's möglich, daß Leiber in die geistartige Bewegung der Geister hineingezogen werden. Die Macht des Geistes kann den Leib in seine Welt der Unsichtbarkeit ziehen, damit er seinem Fluge folge, und kann ihn auf einem andern Schauplatz oder auf demselben aus der Ueberräumlichkeit, in welche er aufgenommen war, wieder zur Sichtbarkeit hervortreten lassen. Der Leib war dann in den Ort der Seele eingerückt worden, und ist nun wieder aus demselben herausgerückt und herausgehalten. Daran ist an sich nichts Unmögliches.

Gehen wir zu einer Erscheinung im Leben des Meisters über, in welcher die definitive Form durch die Impassibilität als Eigenschaft des Herrn scholastisch erklärt ist. Es mag einzuräumen sein, daß das Wunder einer Gegenwart des Leibes des Herrn in dem Brode, welches dieser seinen Jüngern sichtbar gegenwärtige Herr in der Hand hält, vom Text nicht gefordert wird. Der Text gibt nicht einmal eine Andeutung nach dieser Richtung hin. Es mag ebenso zugegeben sein, daß die ganze Handlung, wie sie erzählt wird, die Annahme eines solchen Wunders nicht verlangt. Der sichtbare Leib

des Herrn war noch nicht gebrochen, das Blut war noch nicht vergossen. Dieser Leib saß tastbar, sichtbar den Jüngern gegenüber, und man kann einräumen, daß sie das Bedürfniß, den Herrn im Brod zu empfangen, nicht haben konnten, da sie ihn leiblich unter sich hatten, ja daß es des scheidenden Urtheils, der zusammengesetzten Erwägung, wie es scheint, erst bedurft hätte, um diese Art durch die Elemente vermittelten Empfangs den Jüngern zum Bewußtsein zu bringen. Dies Alles und noch weit mehr kann zugegeben werden, und dennoch wird die Exegese niemals auf die Länge umhin können, aus der realen Fassung des Nachtmahls, wie sie in der ältesten Form apostolischer Ueberlieferung 1 Cor. 10 und 11 bereits fertig vorliegt, auf die Einsetzung des Sacraments den Rückschluß zu machen. Sie wird immer wieder zu der Behauptung gedrängt werden, daß in der Stiftung des Abendmahls das ganze spezifische Wesen desselben schon gegeben sein müsse, und wird fordern, daß das Eigenthümliche der substantiellen Gabe, welches die apostolische Kirche als den verklärten Leib des Herrn erkennt, auch dem erstmaligen Genuß schon übergeben, daß es im Element des Brodes den Jüngern schon damals mitgetheilt sein müsse. Wird man von der significativen und symbolischen Deutung des Akts immer wieder auf die reale Fassung gedrängt, so wird die Frage nach der Möglichkeit annähernde Lösung verlangen. Die Auflösung des Knotens liegt für uns in dem früher § 8 bereits Gesagten. Denn die Seele, also die innere Leiblichkeit, ist überall das den materiellen Bestand des Körpers auch Umgreifende, weil sie die Bewegung ist, in welche dieser Bestand aufzunehmen, der höhere Ort, in den er einzurücken ist. Der Herr konnte als Menschensohn seine Leiblichkeit wesenhaft in die Gabe legen, welche er den Jüngern reichte, oder er kannte seinen Ort und Raum, seine Daseins-Sphäre in jeder Richtung erweitern, die Jünger in sie einrücken und sie sich einverleiben. Das oft angewandte Beispiel des Arztes, der den Kranken magnetisch behandelt, der seine Kraft auf ihn überträgt, seine Tinctur, um mit den Alten zu reden, in ihn legt, pflegt alle Diejenigen nicht zu befriedigen, welche in Behandlungen durch den natürlichen Magnetismus Nichts als Täuschung erblicken. Sie werden andere Erklärungen aufbieten, um den durch solche Kräftemittheilungen erzielten Erfolg eines Rapports zu verstehen, welcher zwei Seelen zu räthselhafter Uebereinstimmung bindet. So bleibt uns zur Erklärung die reale Gegenwart der durch den Geist

getragenen Seele oder inneren Leiblichkeit auch außerhalb des sichtbaren Leibes übrig. Sie ist von der Gegenwart im Körper nicht verschieschieden. Wie die Seele in irgend einen Punkt des Leibes in erhöhter Weise ihn füllend gegenwärtig sein kann, zeigt schon die Ausdrucksweise, daß man die ganze Seele in das Auge, oder zu festem Griff in den Arm etwa gelegt habe. Diese Versetzung und Selbstsetzung der Seele in bestimmter Richtung innerhalb oder außerhalb ihres Organismus hat an sich nichts Schwieriges. In Anwendung auf vorliegenden Fall kann demnach die Möglichkeit nicht abgewiesen werden, daß der Herr seine Seele in die den Jüngern zu reichende Gabe legt. Unserer ganzen Annahme zu folge legt er damit nicht eine „Kraft" in die Hostie nur. Abgesehen davon, daß „Kraft" ein Ausdruck der Verlegenheit ist, mit welchem in Ermangelung eines klaren nur gearbeitet wird, daß Krafterweisung die einfache Bewegung der Substanz selbst bedeutet, also die Substanz in ihrer Bethätigung gleich Kraft ist, ist auch in der Schrift nirgends Aehnliches angenommen. Es ist gewöhnlich nur etwa: Macht, Majestät oder eine Potenz, was mit dem: „Kraft" gemeint ist. Man hat die „Kraft" hier zur Verwendung bringen wollen, welche vom Herrn ausging, als das blutflüssige Weib den Saum seines Kleides berührte. Aber ohne in weiteres einzutreten, müssen wir auch jene Heilung der heraustretenden Seele zuschreiben. Und diese ist nicht nur Kraft, sie ist, wie früher dargethan, Substanz, Leib, stellen wir sie uns so ätherisch vor, als wir vermögen. Nothwendig ist nur, daß die Begriffe klar werden. Was man pneumatische, innere Leiblichkeit zu nennen pflegt, das ist der Leib des Herrn, denn davon ist hier die Rede, soweit er in die Bewegung vom Geist hineingezogen, insoweit er Seele bereits geworden ist. Denn den sarkischen Leib in den seelischen durch Hülfe des Geistes zurückzuführen, den materiellen Leib zu verklären, das gehört zu den Aufgaben des Herrn. Dieser Prozeß ist erst mit der Himmelfahrt abgeschlossen, im Augenblick der Nachtmahlspendung noch keineswegs. Aber in diesem Augenblick wie in jedem ist die Innenseite des Leibes des Herrn Seelensubstanz, und hat die Freiheit, vom Geist bestimmt definitiv über den umschriebenen Leib hinauszutreten.

Demgemäß haben wir ohne Vorbehalt einzuräumen, daß keine Unmöglichkeit, keine Undenkbarkeit, in dem immer parodox erschienen Satze liegt, daß der Erlöser am Tisch liegend in seiner Hand das

Brod, und darin von seiner eignen Leiblichkeit, darin also sich selbst trug. Nicht als ob sie räumlich in das Brod eingeschlossen und darin gehalten zu denken wäre. Sie ist so darin wie das Licht in der Scheibe von Glas etwa ist, welche im Licht, im Sonnenschein auf und ab bewegt wird. Das Licht ist im Glase, aber dieses ist auch im Licht, und nicht das Licht, wenn man darauf Werth legen will, sondern das Glas ist bewegt. Nicht das Licht ist im Glase enthalten, getragen, sondern es ist vielmehr umgekehrt. Das Licht durchwandelt das Glas und umkreist es zugleich. Der Leib des Meisters durchherrscht und durchwandelt in definitiver Weise das Brod. Wir müssen uns den auffallend scheinenden Worten Augustins anschließen, welche man in seiner Auslegung des 33. Psalms findet: „Und er wurde getragen in seinen Händen. Wer aber, meine Brüder mag einsehn wie dieses bei einem Menschen Stattfinden könne? Denn wer wird in seinen Händen getragen? Der Mensch kann von den Händen Anderer getragen werden, von seinen eignen Händen kann Niemand getragen werden. Wie dies also dem Buchstaben gemäß, buchstäblich zu verstehen sei, dafür finden wir in David keinen Aufschluß. Aber in Christo finden wir ihn. Denn Christus wurde in seinen Händen getragen als er seinen Leib selbst darreichend sprach: Dies ist mein Leib! Denn er trug seinen Leib in seinen Händen." Vielleicht ist es evident, daß Augustin hier unter dem mystischen Leibe, den der Herr trägt, die Kirche versteht. Es mag sein, jedenfalls kann mehr darunter verstanden werden.

Bemerkungen.

Mit Weiß (Lehrb. d. bibl. Theol. Berl. 1868 S. 353.) nehme ich an, daß der erste Corintherbrief dem Marcus-Evangelium vorausgehe. Und da im 1. Cor. 10 und 11 die reale sacramentliche Gabe, die volle Realpräsenz zu ihrem Rechte kam, und von der Kirche begriffen erscheint, so darf die Stiftung von vornherein nur darauf angesehen werden, daß sie dasselbe an Gnadengabe bietet. Daß dies nicht möglich sei, weil der Herr leiblich sichtbar vor den Augen der Jünger noch saß, oder warum überall es nicht möglich sei, das wäre zu beweisen, ein Beweis der noch nirgends geführt ist. Mann kann dagegen einfach mit Kahnis (A. M. 1851 S. 453) sagen, die in der Verklärung hervortretende „höhere Leibessubstanz" habe sich den Elementen mitgetheilt.

§ 18. Wunder-Erscheinungen des Herrn nach dem Tode.

Sofort nach Eintritt des Todes tritt auch der Meister, während der Leib im Grabe ruht, in das Reich der Todten, in Allem, jedoch ohne Sünde, seinen Brüdern gleich. Steigt er damit in die untersten Oerter der Erde, um machtvoll zugleich das gesammte Gebiet vom höchsten Himmel bis zur Tiefe der Erde durchmessen und seiner Herrschaft unterworfen zu haben, ja steigt er, wie in das was höher ist, als der Himmel, so auch in das, was tiefer ist, als die Erde, in beiden Richtungen also über den kosmischen Raum hinausgreifend Eph. 4, 9. 10, so ist damit gegeben, daß er in dem Geisterraum waltet, welcher das materielle Universum umkreist und durchdringt. Es ist im Allgemeinen der Raum der Geisterwelt parallel mit der Erdenwelt und ihrer Umgebung. Im Besondern ist es derjenige der abgeschiedenen Geister, aber auch auf der anderen Seite derjenige der Engel und zunächst derer, welche auf diesen Kosmos in seiner ursprünglichen Herrlichkeit bezogen waren. In diesen Raum, oder in den Anblick der Schaaren Abgeschiedener in der Tiefe der Abgeschiedenheit, in den die sichtbare Materialwelt zunächst unsichtbar umschließenden und durchdringenden Kreis tritt der Herr. Es bedurfte für diesen Eingang, wie wir mit den lutherischen Dogmatikern festhalten, und unsern Vordersätzen gemäß festhalten können, keiner räumlichen Entfernung. Nur unsere materielle Organisation, für welche die sichtbare Welt vorhanden ist, bildet den Vorhang, der uns von der Geisterwelt trennt. Fällt der Vorhang, so stehen wir, ohne jede örtliche Bewegung, mitten darin.

Es gehört nicht hierher, die Ansicht zu berichtigen, welche die den Geistern im Gefängniß vom Herrn geschehene Predigt von der in früheren Zeiten durch Noah vermittelten verstehen will. Auch können die exegetischen Gründe nicht angegeben werden, welche zu der Annahme bestimmen, daß der Herr, nachdem er den Geist im Tode in Gottes Hände gegeben, nun im Geist in das Todtenreich gegangen sei, also ohne Leib. Er hatte die seelische, figurative innere Leiblichkeit, in welcher jeder Menschengeist seinen materiellen Leib verläßt, in welcher die Todten überhaupt bis zur Auferstehung verharren. Es war nothwendig, daß der Menschensohn, um in Allem seinen Brüdern gleich zu werden, nicht nur in den Ort, sondern auch in den Zustand aller Todten einging. Wenn die exegetischen Ergebnisse von unzweifelhafter

Sicherheit nicht sind, wenn es, ob der Herr mit dem Leibe oder ohne denselben in den Ort der Todten ging, sprachlich sich nicht völlig evident machen läßt, so werden allgemeine Gesichtspunkte herangezogen werden müssen. Unter diesen wird nicht derjenige das mindeste Gewicht haben, von welchem aus geltend zu machen ist, daß des Menschensohn in jedem der drei die Entwicklungsgeschichte des Menschen bildenden Zustände sich dargestellt haben müsse. Die erste Stufe der Entwicklung ist die der einfachen These, die irdische Daseinsweise, das Nebeneinander von Geist und materiellem Leib. Die zweite Stufe zeigt das Außereinander von Geist und Leib, es ist die Antithese des Zwischenzustands. Die dritte erst zeichnet sich durch das Ineinander von Geist und verklärtem Leib, als ethischer Synthese, und beginnt mit der Auferstehung. Wenn überhaupt in die menschliche Entwicklung, so mußte der Meister auch in die volle, und so in jede dieser Stufen eingehn. Er mußte demnach zu den Todten, welche der Wiedervereinigung mit ihren Leibern noch harrten, als Todter, oder in das Außereinander von Geist und Leib Gebundener, und so als ihres Gleichen gehn. Es folgt das aus dem Vordersatz der Theilnahme an den menschlichen Zuständen von selbst. Er tritt somit in das Paradies, in welches er den Schächer des nämlichen Tages noch zu führen verspricht. Man hat es das untere Paradies genannt. Es ist die Bleibstatt der der Vollendung entgegenreifenden Seelen, und darum auch Dessen, der zu Maria sagen mußte: Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren, der also als Mensch gleichfalls noch unvollendet war, mit den Menschen von seiner Arbeit ruhte und seine Werke folgten ihm nach. Im Reich der Entschlafenen beugen sich ihm die Kniee Phil. 2, 10. Und er tritt geistleiblich ein; denn die innere Leiblichkeit, welche Seele ist, weil Seele Substanz ist, und welche in die sacramentlichen Elemente treten konnte, begleitet den mit dem Logos geeinten menschlichen Geist, mit dem sie unlöslich verbunden ist, in den Hades. Die in aller materiellen Substanz geborgene seelische Natur, die Substanz der ewigen Natur (§ 5) ist in den Naturorganismen zu Individualisationen, wenn auch nur in flüchtiger Existenz gelangt, ist aber von menschlichen Geiste völlig assumirt und bildet sein Kleid.

Mit der Auferstehung beginnt eine Seinsweise des Erlösers, welche wir nur deshalb als innerweltliche nehmen, weil sie in die diesseitige Geschichte hineinfällt, welche erst mit der Himmelfahrt selbst abschließt. Indem der Herr den irdischen Leib wie eine fallen gelassene Entwicklung wieder aufnimmt, und diese Entwicklung aus der Discordanz der Elemente in die Concordanz ursprünglicher Herrlichkeit der Naturwelt nun abschließt, so daß das Grab diese Herrlichkeit nicht mehr zu halten vermag, ist er das erste Exemplar einer neuen Gattung. Er ist das Haupt einer neuen Menschheit, der Anbruch und Aufgang eines neuen Kosmos. Es ist ein neuer Anfang gesetzt. Und ist der verklärte Leib des Erlösers die Mitte von der aus die physische Erneuerung anhebt, so fordert diese Mitte, den weitern Kreis der heiligen Gemeinde in ihrer Ausgestaltung und endlich den weitesten eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die paradiesische Erde ist in diesem auferstandenen Leibe wieder hergestellt und die Ströme der Wirkung werden nach den vier Enden der Welt segnend hinausgehn.

Mit der Auferstehung also kommt das Ergebniß einer langen Entwicklung in der verklärten Leiblichkeit nur zum Vorschein. Es zeigt sich, für welche ideale Existenzform der Leib des Menschen wirklich angelegt sei.

Die Frage liegt uns ferner, ob mit der Auferstehung die Verklärung des Leibes Christi bereits vollendet, oder ob diese Verklärung in lebendigem Fortschritt bis zur Himmelfahrt hin zu denken sei. Im ersteren Fall ist Auferstehung wesentlich bereits Himmelfahrt, und in jeder seiner Erscheinungen geht der Erlöser aus der Welt der Unsichtbarkeit, aus dem Himmel heraus, in welchen er sich sofort gesetzt hat, und in die Welt der Sichtbarkeit zu pädagogischem Zweck, und nur sehr vorübergehend, wieder ein. Die Himmelfahrt selbst ist dann nur epideiktisch abschließende Maßnahme, und ist sichtbare thatsächliche Ausführung des Worts: Rühre mich nicht an! Diese Anschauung liegt dem Verfasser selbst näher. Er wird sie, ohne dadurch beengen zu wollen, zu Grunde legen. Für die hier vorzunehmende Untersuchung ist die Frage nicht von Wichtigkeit, indem es sich um die Zeichnung der Zustände selbst, nicht um die Bestimmung des Eintritts derselben der Zeit nach in erster Linie handelt.

Der mit der Auferstehung eintretende Zustand auch der Leiblichkeit des Erlösers ist in einem einmaligen Akte, dem der Verklärung, wesentlich schon vorweg genommen.

Der Exegese hat die Erzählung dieser Verklärung des Herrn auf dem Berge weniger Mühe gemacht, als der Dogmatik. Die ältere schon warf die Frage auf, ob das den Leib des Herrn verklärende Licht den ganzen Leib durchdrungen, oder nur die Oberfläche sonnenhaft gemacht habe. Sie neigte sich vielfach zu letzterer Annahme, um die völlige Verklärung dem Leibe des Auferstandenen vorzubehalten, und vielfach wird beschrieben, wie der Sonnenglanz des Leibes die Kleider weiß erscheinen läßt, grade wie die Wolke, welche die Sonne verhüllt, in weißem Lichte strahlt. Das Ganze des Glanzes war dann ein die Figur des Meisters äußerlich transfigurirendes Licht, und subtile Doctoren zählten auf, womit der Erlöser diese ihm gegebene Hülle der Verklärung verdient habe. Aber Johann von Damask fand die Quelle dieses ausströmenden Lichts in der hypostatischen Union: das Licht war ihm das göttliche, von Innen nach Außen sich ergießend, nur der Schwachheit der Jünger wegen gewöhnlich zurückgehalten. Darin einigte sich indeß vielleicht völlig die spätere Scholastik, daß das Licht, welcher Art, ob körperlich oder geistig, es auch sein möge, nur als die eine der Eigenschaften verklärter Leiber, als die Claritas derselben, hier auftrete. Während also, sagte man, der Leib des Erlösers in jeder Hinsicht der natürliche war, war er in dieser einen Beziehung in diesem Augenblick bereits der verklärte. — Wir dürfen hinzusetzen, daß jedes Licht ein körperliches ist, da es nur die höchste intensive Bewegung des Körperlichen bedeutet.

Aber für die Bestimmung des Werths und Wesens definitiver Existenzform im Allgemeinen, für die annährende Erklärung dieser Bethätigungsweise nach der Vielheit ihrer Erweisungen sei überhaupt an die Grundbestimmung für das Verhältniß von Natur oder Seele, und Materie erinnert. Jene ist ungehemmtes, diese ist gehemmtes Leben. Dort stellt sich das Leben in seiner vollen ihm eignenden Bewegung als Evolution dar, hier erscheint es als unterbunden in widrigen Prozessen sich verzehrend, als Revolution, als Umkehrung der freien Entwicklung in die Verwicklung, aus der es sich selbst nicht zu erlösen vermag. Hieraus ergibt sich, daß in allen jenen Fällen, in denen wir die uns natürlich und selbstverständlich erscheinende materielle Productionsweise der Körperlichkeit, also die Arbeit für die Erscheinung der Materie sistirt, den Leib in die seelische Bewegung aufgenommen, also unsichtbar und untastbar werden sahen, eine zeitweilige Entbindung und Erlösung von der gehemmten Ent-

wicklung Statt findet. In jedem dieser Fälle wird vorübergehend die Hemmung aufgehoben und die Natur, von dieser Unterbindung befreit, sich selbst und ihrer eigentlichen Bewegung zurückgegeben.

In erhöhter Weise findet dies in der Auferstehung statt, wenn der Meister nun diese Entwicklung wieder, nachdem er den Todten gepredigt, aufnimmt, abschließt und damit den materiellen Augen verhüllt ist. Fragen wir, wie er sich den Jüngern sichtbar machen konnte, so bleibt immer noch eine doppelte Annahme zulässig. Denn entweder geht mit dem verklärten Leibe selbst keine Veränderung vor. Er bleibt wie er ist, und das Auge des Schauenden wird für ihn nur durch irgendwelche Ekstase geöffnet. Oder der verklärte Leib verändert sich, condensirt und senkt sich gewissermaßen in die Region des Schauenden hinab. In diesem Fall würden die Grundsätze gelten müssen, welche man aufstellte, um die sichtbare Erscheinung der Engel innerhalb der Elementarwelt zu erklären. Man nahm an, daß sie sich innerhalb der Sphäre, in welche sie treten, verleiblichen, indem sie die dieser Sphäre eignenden Elemente an sich ziehen, und so eine parastatische Leiblichkeit gewinnen. Oder man hätte einfach anzunehmen, daß der Auferstandene regressiv denselben Weg hinsichtlich der Sichtbarmachung seines Leibes einschlug, sobald er sichtbar werden wollte, welchen dieser Leib, um unsichtbar zu werden oder pneumatisch zu sein, hatte zurücklegen müssen. Es war der Weg der Zurückführung der Natur aus ihrer Verworrenheit und Gehemmtheit, in welcher sie Materie heißt, in ihre ursprüngliche Seinsweise, der Zurücknahme mechanischer Extensität in dynamisches Intensum. Jedenfalls ist immer ganz und in voller Wirklichkeit der Herr bei den Seinen, mag er ihnen nun die Augen geöffnet haben, um ihn zu erkennen, oder mag er sich ihnen versichtbart haben, indem er in Akten der Erniedrigung momentan in dieser Erd-Athmosphäre sich parastatisch verleiblichte, immer war er real gegenwärtig, niemals war sein Bild das Ergebniß einer centralen Wirkung auf die Seelen der Jünger, welche das innerlich Imaginirte sich objectivirten. Auf das Genaueste wird seine reale Gegenwart, das Essen und Trinken mit den Seinen, berichtet. Die Speise wurde nicht scheinbar, sondern wirklich genommen, wenn sie sich auch, in den Bereich des verklärten Leibes gezogen, sofort in dessen Natur umsetzte, und eben so wirklich war der Herr, wenn er erschien, gegenwärtig, wenn er auch im Bereich des himmlischen Wesens selbst leiblich sich bewegend, sofort in dessen Unsichtbarkeit seine Leiblichkeit

wieder umzusetzen vermochte. Und so sind die vierzig Tage, sein im Himmel und doch auf Erden zugleich Verweilen, der bedeutende Beweis für die Gegenwart des Erhöhten auf Erden bei den Seinen, für seine völlige Realpräsenz nach beiden Naturen.

Wir kommen hier also wieder auf die Oben angedeutete Annahme zurück, nach welcher die Auferstehung wesentlich Himmelfahrt ist, so daß mit der Auferstehung der Herr in seines Vaters Reich trat, und mit jeder seiner Erscheinungen innerhalb der vierzig Tage die Seinen nur von seiner Gegenwart auf Erden trotz seines Seins im Himmel überzeugen will. Es sei erlaubt, mit einem Wort von Brenz abzuschließen, dem man die Aufmerksamkeit nicht versagen darf. Brenz stellt dar, wie die sichtbare Himmelfahrt vom Oelberg aus geschah, die unsichtbare mit der Auferstehung zusammenfällt. Dann fährt er fort: „Bei Matthäus sagt der Herr: Ich werde nicht trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis ich's mit euch trinken werde in meines Vaters Reich. Nicht zu leugnen ist, daß er nach seiner Auferstehung mit seinen Jüngern aß und trank. Es ist offenbar, er war damals in seines Vaters Reich, zu welchem er in seiner Auferstehung unsichtbar aufgefahren war. Bei Lucas sagt er: Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehn? Er hatte aber nachdem er von den Todten auferstanden war, sein Leiden vollendet. Es folgt, daß er also in seine Herrlichkeit eingegangen war und zur Rechten Gottes saß."

---

§ 19. Die repletive Seinsform.

Seit Luther war es einem Theil der kirchlichen Dogmatiker eine ausgemachte Sache, daß auch während des Standes der Erniedrigung die menschliche Natur des Erlösers überall dort war, wo die göttliche Natur sich befand. Wenn also der Menschensohn bei Johannes sagt, daß er im Himmel ist, so ist er auch als ganzer Christus dort. Demnach liegt eine Dreifachheit der Existenzform vor. Sie hat mit der Menschwerdung auch für die menschliche Natur schon Geltung. Denn damals ist diese bereits erhöht, ja damals schon zur Rechten Gottes

gesetzt. Diese Herrlichkeit ist für den Stand der Erniedrigung nur verhüllt oder nicht in Anwendung gebracht. Indem also erstens der Gottmensch in leiblicher, materiell umschriebener Form wandelt, indem er zweitens in Weise verklärter Leiber geisterartig hier und dort erscheinen kann, ist er drittens auch seiner menschlichen Natur nach dort, wo die göttliche ist, also, damit die Personeneinheit nicht getrennt werde, allenthalben. So ist Christus im Mutterleibe schon, und somit während seines ganzen Erdenwandels, allenthalben gewesen. Abgesehn von der zweiten, der definitiven Existenzform, welche zeitweilig auftrat, fällt also in den Stand der Erniedrigung eine fortwährende simultane Zweiheit von Seinsweisen der menschlichen Natur, indem neben dem Sein an einem Ort das repletive Sein, Allenthalbensein, beständig hergeht. Wie stellen wir uns zu diesem von der menschlichen Natur Christi ausgesagten repletiven Sein?

Nicht nur das reine Allenthalbensein, jene zuständliche illokale Seinsform der menschlichen Natur selbst müssen wir in Abrede stellen, auch das Vermögen derselben, in diese absolute Existenzweise zeitweilig völlig einzutreten, müssen wir leugnen. Eins so wenig, als das Andre verträgt sich wohl mit der Entwicklung, die wir für diese Natur in Anspruch nehmen müssen.

Man hatte sich, wenn man der menschlichen Natur Christi die repletive Form beilegte, mit der Himmelfahrt abzufinden. Man nannte diese die leibliche im Gegensatz zu der höheren Himmelfahrt, vermöge derer des Menschen Sohn im Himmel ist, wenn er auch auf Erden wandelt. — Welche Vorstellung aber von der menschlichen Natur dies ergeben mußte, ist ersichtlich. Ist die Seele die der creatürlichen Entwicklung unterworfene, so kann diese Entwicklung nicht zum Schein herabgesetzt, so muß diese Entwicklung gerettet werden auf die Gefahr hin die „Einheit" der Personen zu verlieren, wenn man nur eine in jedem Moment eigentlich schon fertige Kongruenz so nennen zu dürfen meint.

Es wird sich ergeben, daß diese starre, bewegungslose, des Werdens unfähige Congruenz nicht aufrecht zu erhalten, weil nicht die rechte Einheit sei, und daß, wenn die lebendige betont werde, die wahre Einheit nicht in Gefahr stehe.

Der alte Grundsatz unserer Kirche: Nec Logos extra carnem, nec caro extra Logon, mit welchem der calvinische Kanon: Logos sic intra carnem ut etiam sit extra carnem widerlegt werden

sollte, bleibt in seinem Rechte. Eine Trennung der Naturen wenigstens findet nirgends Statt. Allerdings vertheilen wir die Thätigkeiten unter die Naturen. Wir nehmen an, daß die Weltregierung in erster Linie das Werk der göttlichen, daß das mittlerische Leiden und Sterben in erster Linie das Werk der menschlichen Natur sei. Damit aber glauben wir die Gemeinschaft der Thätigkeiten nicht aufgelöst zu haben. Denn das ist außer Frage, daß die durchgeführte Trennung der Werke auch die der Naturen ist. Solche Trennung ist indeß auch undenkbar. Sondern wie im hohenpriesterlichen Sühnen des Gottmenschen der menschlichen Natur der Vortritt, weil die Aktivität der Unterwerfung und Opferung, zusteht, so steht im königlichen Herrschen des Gottmenschen der göttlichen Natur der Vorrang zu. Sowenig aber dort die göttliche Natur absolut passiv ist, sowenig ist das hier mit der menschlichen der Fall. Verharrt sie local und circumscriptiv, weil materiell gebunden, auf einem Punkt dieser Erde, so ist sie doch seit der Empfängniß und Annahme durch den Logos in keinem Augenblick nur neben und somit außer demselben. In diesem Fall hätten wir allerdings eine immer nur verbale Idiomen-Communication. Sondern die menschliche Natur ist auf jedem Punkt der aufsteigenden Linie ihrer Entwicklung von der göttlichen getragen, und darum ist auf jedem Punkt aufwärts die nirgends ganz fehlende Durchdringung vorgerückt, der Prozeß der Wechselbeziehungen inniger geworden, die Capacität der menschlichen Natur für die göttliche immer eingehender bejaht worden. Unräumlich und innerlich haben beide Naturen einander also unzertrennlich gegenwärtig, und wenn die göttliche Himmel und Erde regiert, so hat sie die menschliche nicht nur äußerlich nur an sich und neben sich, sondern die menschliche ist völlig aktiv betheiligt, denn ihre Entwicklung bedeutet in dieser Richtung ihren schrittweisen Eintritt in die gemeinsame Thätigkeit, welcher vom Moment der Conception, der central völlig gesetzten Union, aus anhebt und durch Einwirkung ermöglichte Mitwirkung ist.

Aber das allerdings konnte nur auf Kosten der Wahrheit der menschlichen Natur behauptet werden, daß auch im Stand der Erniedrigung die göttliche Natur durch die angenommene menschliche hindurch, durch sie als ihr Organ, das All regiere. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß schon die materielle Seinsweise der Leiblichkeit, sollte sie nicht Schein sein, dem entgegentreten mußte. Im Streit

der Tübinger gegen die Gießener, den wir später nicht unerwähnt lassen können, werden wir darauf zurückkommen. Hier werden vorläufige Bestimmungen in folgenden Erwägungen etwa zu geben sein.

Besinnen wir uns, um die repletive Seinsform des Erlösers im Erdeleben desselben zu verstehen, auf das über das Verhältniß der Seele zum Leibe Gesagte. Es entspricht das nur der Stellung, welche wir in der Naturwelt überhaupt der höhern Ordnung der niedern gegenüber angewiesen finden.

Denn das ist überall die Grundannahme, auf welcher wir fußen, daß niemals das Niedere in der Art Träger des Höhern sein könne, daß dieses Höhere von seinem Träger umschlossen und umfaßt sei. Es verhält sich entgegengesetzt. Das Höhere nimmt das Niedere an sich, und dieses Angenommene ist von ihm emporgehoben, gehalten und umschlossen. Das Niedere wird zum Organ des Höhern herabgesetzt, zum Organ, in welchem das Höhere sich frei manifestirt, von dem es also an sich frei ist, oder dem es nicht immanent ist, ohne zugleich ihm transcendent zu sein. Also kommt das Niedere zum Höhern in ein Verhältniß wie der engere Kreis zum weiteren ihn umschließenden.

Dem gegenüber haftete die Anschauung der älteren Theologie allerdings an der Vorstellung eines Abgeschlossenseins des Logos in der menschlichen Natur, ja eines Eingeschlossenseins in dieselbe, und war dann unvermögend, die Weltgegenwart des Logos möglich zu finden, wenn diese Gegenwart nicht durch das Medium der menschlichen Natur hindurch sich vollziehe.

Für uns liegt keine Schwierigkeit vor, neben der circumscriptiven Gegenwart gleichzeitig die repletive als nebenhergehend zu begreifen. Wir fanden die Erklärung einer Wirkung der Seele ohne die Vermittlung der Leiblichkeit früher darin, daß die Seele das Innerste aber auch das Uebergreifende ist, das, welches den Leib ebenso sehr in sich emporhebt, als ihn auch außer und unter sich hält. Sie ist sein lebendiger Umschluß. Beachtenswerth fragt Gregor von Nyssa, im zehnten Kapitel seiner katechetischen Abhandlung, wer denn auch sage, „daß die Unendlichkeit Gottes in den Grenzen und Schranken des Fleisches wie in einem Gefäß umfaßt worden sei? Nicht einmal in unserm Leben wird die denkende und geistige Natur innerhalb der Grenzen des Fleisches eingeschlossen; die Masse des Körpers umgrenzt sich durch seine ihm angehörigen Theile, die Seele aber breitet sich

durch die Bewegungen des Gedankens frei in der ganzen Schöpfung aus, indem sie ebenso bis zum Himmel hinauf als in die Tiefen hinuntersteigt. — Wie man sieht, fährt er dann fort, daß das Feuer an einer Fackel den Brennstoff umgibt, und der Verstand das Feuer an dem Stoffe und den das Feuer speisenden Stoff unterscheidet, in Wirklichkeit aber es unmöglich ist, diese beiden Dinge von einander zu trennen, und die Flamme von dem Brennstoff geschieden darzustellen, vielmehr beides Eins ausmacht — wie wir also die Flamme einerseits in Zusammenhang mit dem Brennstoffe, und andrerseits doch nicht in ihm eingeschlossen erblicken, was hindert uns da, wenn wir hier eine Art Vereinigung und Annäherung der göttlichen Natur zum Menschen erblicken, selbst in dieser Annäherung den richtigen und seinem Wesen würdigen und angemessenen Begriff von ihm zu retten, da nach unserm Glauben Gott von jeder Beschränkung frei ist, selbst wenn er in einem Menschen ist."

Ebnet sich durch solche Gedankenfolge manche Schwierigkeit, so auch durch eine zweite, deren wir uns nun erinnern. Gedenken wir des über die Wolke in der Stiftshütte früher Gesagten. Diese Wolke ist Trägerin der Herrlichkeit des Herrn.

Aber diese Herrlichkeit ging nicht im irdischen Allerheiligsten, im gebrechlichen Gezelte, auf, sondern stand ebenso auch frei darüber, nach allen Seiten sichtbar. Es hat nicht die geringste logische Schwierigkeit, den auf Erden in der Menschennatur seienden Logos zugleich im Himmel seiend zu denken, da der Himmel auf jedem Punkt die Erde durchwaltet, sozusagen ihre Innenseite ist. Es hat also die Annahme, daß das Göttliche, welches in die in Mariens Schoß noch geborgene menschliche Natur eintrat, von hier aus Himmel und Erde durchwaltend regiert, nichts Irrationales. Nicht logische, nur ethische Unmöglichkeit enthält der Satz, daß vom Moment der Menschwerdung an der Logos nirgends außer der menschlichen Natur gewesen sei, also nur durch sie hindurch Alles regiert habe, denn er fordert, daß wir die Entwicklung der menschlichen Natur, also die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit, fallen lassen. Aber weder logische noch ethische Schwierigkeit birgt die Aussage, daß der Logos in, wie außerhalb der angenommenen menschlichen Natur zugleich gegenwärtig war, als er auf Erden wandelte. Er konnte niemals ohne sie, niemals außer durch sie mit bestimmt, aber er konnte so gegenwärtig sein im Stande der Erniedrigung, daß er ihrer als Organ und Medium nicht bedurfte. Er war nicht genöthigt, nur durch sie hindurch gegenwärtig zu sein.

Diese Allgegenwart des Gottmenschen aber bezieht sich nicht auf den Kosmos wie auf die Geisterwelt unterschiedlos, überhaupt nicht auf die Creatürlichkeit in ihrer einfachen, ontologischen Bedeutung. Ist die Manifestation der zweiten Hypostase an sich schon immer auf die Creatur in ihrer Entwicklung zum Reich gerichtet gewesen, so ist im Stand der Erniedrigung, wo die ganze Fülle und Weite des Logos in die eine Aufgabe der Gründung des Heils sich zuspitzt, die Allgegenwart desselben eine bestimmt beschränkte. Wiewohl er seine operative Präsenz und Mitwirkung den übrigen Hypostasen auch für das Universum nicht entziehen kann, weil die Trinität auf diesem Zusammenwirken beruht, so ist er als Gottmensch in seiner Eigenschaft als Begründer des Heils doch im engeren Sinn nur für das Reich thätig und gegenwärtig, und erfüllt, als Heiland dem Heilserwerb zugewandt, in dieser esoterischen Arbeit den exoterischen Weltzweck, weil die Welt um des Heils, die Schöpfung um der Erlösung willen Bestand hat, und im Hinblick darauf angelegt ist. Die Allgegenwart des Gottmenschen als Energie gedacht, gipfelt in der Gegenwart innerhalb der Seinen. Hier liegt ihre qualitative Höhe, in der Mitwirkung für die Regierung des Weltganzen liegt ihre quantitative Breite. Dürften wir diese Gegenwart einem Dreieck vergleichen, dessen Spitze im Centrum eines Kreises liegt, so wäre der Centriwinkel das Bild der centralen Gegenwart des Erlösers, welche die Kirche erfüllt, der gegenüberstehende Kreisbogen das Bild peripherischer Gegenwart des Logos in der Schöpfungsweite. Jene Gegenwart nähert sich der impletiven, diese ist lediglich operativ, beide Formen werden unter der „repletiven" zusammengefaßt, obwohl mit Unrecht, da das repletive Sein nur, wie später noch deutlicher werden wird, im eigentlichen Sinn, und der Bedeutung des Ausdruckes zufolge, nur in der Welt der Vollendung vorkommen kann.

Ist nun der Logos central mit der menschlichen Natur, die ihn nicht einschließt, die er umgreift, vereinigt, so wird diese Vereinigung die Gegenwart und Manifestation des Logos als zweiter Hypostase in ihrer operativen Form nicht hindern, der Logos wird in weiter Peripherie für das Weltganze mitthätig, aber seine centrale und specifische Gegenwart als Gottmensch wird durchaus durch die menschliche Natur bestimmt sein. Diese Natur ist von der Empfängniß an nicht nur Annexum der göttlichen, nicht nur ihr angelehnt, nicht nur von derselben mitgeführt, sondern vermöge der sofort anhebenden

gegenseitigen Durchdringung der Naturen ist die göttliche in keiner Thätigkeit centraler Natur allein auf sich gestellt und frei, sie ist in jeder mehr und mehr von der menschlichen bedingt, bestimmt, gefärbt. Je nachdem die menschliche Natur schrittweise für die göttliche sich weitet und zur Mitthätigkeit von dieser emporgeführt wird, wird die Bedingtheit der göttlichen Thätigkeiten durch die menschliche Mitthat deutlicher werden. Die eine gottmenschliche Person wird somit in der Arbeit der Erlösung und Wiederherstellung des Lebens in eigentlichster Weise bei sich sein. Die mittelste der Hypostasen, die mittlere Säule, wie die jüdische Speculation sich ausdrückte, hat im Mittleramt ihre intensivste Wesensentfaltung gefunden. Es findet der Logos die Entfaltung seines eigensten Wesens im Menschen, weil die gesammte Schöpfung auf den Abschluß im Menschen und die Zurückführung des so Abgeschlossenen durch den Menschen in den Logos, angelegt war, so daß in der Einheit von Logos und Mensch die endliche Recapitulation und der Zusammenschluß des Relativen im Absoluten ewig gedacht ist. Somit wird der Logos, der die menschliche Natur in sich aufnimmt, so daß er ihre Tiefe und ihr Umkreis zugleich ist (§ 8), in dieser sein eigenstes Wesen ausdrückenden Mittlerthätigkeit nur mit der menschlichen Natur wirksam sein. Sie wird für sein soteriologisches Wirken auf die Menschheit sein Organ sein können, insoweit sie dazu sich entfaltet, eine Entfaltung, welche völlig erst allerdings mit der Auferstehung abgeschlossen ist. Demnach dehnt sich die Gegenwart der menschlichen Natur, je nach dem Fortgang ihrer Weitung für die göttliche, im Bereich der Menschheit in concentrischen Kreisen aus. Vom Logos also geht durch die menschliche Natur schrittweise die concentrische Schwingung sich immer erweiternder Gegenwart beider Naturen für die zu erlösende Gemeinde. Damit wird eine lebendigwerdende, repletive gottmenschliche Gegenwart, ausnahmsweise und in einzelnen Ansätzen sogar bereits innerhalb des im Stande der Erniedrigung sich bildenden mystischen Leibes des Herrn, gewonnen. Im Allgemeinen wirkt der Logos innerhalb der Entäußerung nicht: durch, sondern: mit der menschlichen Natur, nach der Erhöhung erst durch dieselbe als Organ und Medium (§ 38. 60).

Lassen wir hier das „durch" der älteren Dogmatik zu, so müssen wir für diejenige Gegenwart, welche nicht mehr Gnadengegenwart,

sondern Weltgegenwart ist, die Beschränkung auf diesen Kosmos betonen. Doch wird sind noch beim Stand der Erniedrigung des Logos. Nochmals: Wenn seine qualitative Höhe durch seine Heilsgegenwart ausgedrückt war, so bedeutet die Weltgegenwart die quantitative Basis. Denn der eine der drei Winkel des heiligen Ternar, um figürlich zu reden, die zweite Hypostase, ruht in der Erdwelt und durchdringt sich hier mit der aufgenommenen Menschheit, durch die er in dieser Welt gegenwärtig und wirksam sein will. Die breite Basis aber, welche dieser Winkel mit seinen beiden Seiten umfaßt, es ist die Einheit der Zweiheit des Vaters und des Geistes, die Einheit gemeinsamer trinitarer Manifestation innerhalb des Schöpfungsganzen. In dieser Weltgegenwart oder Weltregierung bewegt der Logos sich „mit" der menschlichen Natur, vermöge der Personal-Einheit durch diese Natur in immer wirksamerer Weise bestimmt. Immer sie umkreisend, nie local in sie eingeschlossen, behält er immer die Freiheit seiner Weltbeziehungen, nur daß er durch die angenommene Menschheit immer mehr bestimmt wird.

Während des Menschen Sohn in circumscriptiv sichtbarer Weise seiner Natur entsprechend auf Erden wandelt, während er, gleichfalls seiner Natur gemäß, definitiv, nach den in dem materiellen leiblichen Bestande verborgenen Kräften, in deren Besitz er wieder erhoben ist, sich bewegt so oft er will, während er so in doppelter Form sich darstellt, erweist er sich nur im Bereich der der menschlichen Natur als solcher zukommenden Kräfte und Mittel und überschreitet diesen Bereich in keiner Weise. Er erscheint als der materiell gebundene durch die Schwere an seinen Ort geschlossene, und er erscheint als der ideale Mensch. Er erscheint als der in die Materialität gesunkene, und als der in den paradiesischen Stand zurückgeführte Mensch. Aber als Gottmensch tritt er in der repletiven Seinsform auf, insoweit die menschliche Natur an der göttlichen erwachend sich geweitet hat. Die menschliche Natur wirkt im Stand der Erniedrigung immer eingehender mit der göttlichen zusammen. Diese beginnt durch die menschliche Natur im Stande der Entäußerung in dem Bereich der engeren, auf die Gemeinde beschränkten soteriologischen Aufgabe gegenwärtig und wirksam zu sein. Dagegen beginnt die göttliche Natur nicht durch, sondern mit der menschlichen in ihrer universalen Präsenz für das Weltganze sich zu erweisen. Nach beiden Seiten ist für den Stand der Ernie-

drigung nur von einem Beginnen die Rede. Mit Eintritt des Standes der Erhöhung erst wird der Logos für seine Heilswirkung: durch die menschliche Natur, für seine universale Wirkung immer nur: mit der menschlichen Natur gegenwärtig sein.

Der Sprachgebrauch der Schule bezeichnet mit dem Ausdruck: repletiv eine Eigenschaft des Absoluten. Repletive ist gleich absoluter Gegenwart. Wir haben zu zeigen versucht, inwieweit der Ausdruck beibehalten werden kann, und was er für die menschliche Natur in Christo bedeutet. Weitere Beschränkung später.

Noch einige Worte zur Kritik und Rechtfertigung der eingenommenen Stellung.

Bellarmin, den Hospinian mit Freude herbeizieht, hat Recht wenn er sagt: „Wenn Christi Leib von der Empfängniß an überall war, so lügt derjenige welcher behauptet, daß er irgendeinmal irgendwo nicht gewesen sei; dann lügt der Engel welcher sagt: Er ist auferstanden und ist nicht hier! Denn wie sollte er nicht auch dort sein, welcher doch überall ist. Der Herr selbst redet dann die Unwahrheit wenn er sagt: Lazarus ist gestorben, und ich bin froh um euretwillen, daß ich nicht dagewesen bin, auf daß ihr gläubet! Denn wie, o Herr, warest du nicht dort, der du doch überall warest?" Der ganze Streit zwischen Gießen und Tübingen, dessen Fragen im Vorigen berührt oder leicht angestreift sind, liefert den Beweis, daß die Theologie die Nothwendigkeit empfand, dem großen pantheistischen Zuge gegenüber, welcher das Universum in die Gottmenschheit versenkte, die Realität des Endlichen geltend zu machen. Es wird das in der folgenden Abtheilung eingehender besprochen werden. Hier sei mit einem Wort des trefflichen Mentzer in Gießen geschlossen, welches immer zu beherzigen sein wird und in die Natur der Frage blicken läßt:

„Während des Standes der Erniedrigung ist der Logos der menschlichen Natur nicht in der Weise wie den übrigen Creaturen gegenwärtig. Die menschliche Natur ist mit dem Logos persönlich geeinigt, nicht aber mit den Creaturen. So ist sie dem Logos, nicht aber der Welt, persönlich gegenwärtig. Im Hinblick auf den Logos selbst kann nicht einfach gesagt werden, die menschliche Natur sei wegen der Union der Welt gegenwärtig, weil der Logos so in allen Creaturen ist, daß er ebensosehr auch außerhalb derselben sich befindet. — Die menschliche Natur, das Fleisch, aber ist dem Logos als

solchem, also abgesehn von jeder Creatur geeint, und nicht also insofern der Logos, sei es innerhalb der Welt ist und wirkt, sei es außerhalb der Creaturen gedacht wird. Das heißt: die Beziehung des Logos zur Creaturenwelt bestimmt nicht die Personal-Union, welche ausschließlich ein Verhältniß zwischen Logos und dem Fleisch ist. Das erläutere ich so: Als der Leib Christi in der Mutter Maria war, da war er nicht zu Rom, nicht zu Jerusalem noch an einem andern Ort außerhalb der Mutter, der Logos aber war überall gegenwärtig. Nun fragt es sich: war der Logos damals außerhalb des Fleisches? Durchaus nicht, und zwar deshalb, weil der Logos mit seinem Fleische eine Person ist, eine Union, welche keine Trennung der Naturen leidet. Man wirft ein: Der Leib war nicht außerhalb der Mutter Maria, der Logos war außerhalb der Mutter Maria, daher war der Logos auch außerhalb des Fleisches. Der Schluß ist falsch, weil der Logos nicht mit dem Mutterschoß Mariens, sondern mit seinem Fleisch persönlich vereinigt, und jene Einheit, ganz abgesehn vom Schoß Mariens sowie von jeder Creatur, eingegangen war. Ist sie ohne Absehn darauf eingegangen, so ist sie auch in der Betrachtung so festzuhalten. Wo immer also die menschliche Natur Christi ist, dort ist und bleibt ihre Einheit mit dem Logos bewahrt, und man kann nicht sagen, die Union sei dort, wo die menschliche Natur ist, durch die dieser Natur eignende, natürliche Quantität ihrer Essenz hergestellt. Auf diese Weise wird zu dieser Union etwas gebracht, was nicht dazu gehört, nämlich der Ort. Darum redet man mindestens nicht bestimmt genug, wenn man sagt, nur im Schoß Mariens sei die menschliche Natur mit dem Logos geeint. So kann man genau genommen nicht sagen, sondern die hypostatische Union ist in der Person des Logos selbst hergestellt, und diese beiden allein sind erforderlich und gehören, sozusagen, zur Essenz dieser Union, nämlich der Logos und das angenommene Fleisch. — Die örtliche Beziehung, an welchem Orte die menschliche Natur Christi natürlich und nach Art eines wahren Körpers hier oder dort, sich befand, das gehört nicht zum Wesen der Union und fällt nicht ins Gewicht. — Das Essentielle ist hier sorgfältig vom äußerlich Accidentiellen und Circumstantiellen zu unterscheiden. So war der Logos in Rom, das Fleisch Christi war nicht in Rom, und doch war der zu Rom befindliche Logos nicht außerhalb seines Fleisches. Warum? Weil das Fleisch dem Logos hypostatisch geeint ist, nicht weil der Logos hier

oder dort, in Rom oder Athen ist, sondern weil er der Logos ist. So ist das Fleisch also, ohne jede Beziehung auf den Ort, im Logos. Denn wie oft gesagt bilden jene Union, ohne jede Rücksicht auf Creaturen und Orte, der Logos und das Fleisch allein für sich. Sonst würde folgen, daß in gewisser Hinsicht irgendeine Creatur an irgendeinem Orte dem Logos näher wäre, als sein eignes Fleisch, welches absurd wäre. Dem Logos, welcher zu Rom außerhalb seines Fleisches existirt, würde Rom nahe sein, das Fleisch dagegen würde dem Logos, insofern er dort wäre, nicht gegenwärtig und nahe sein. Also wäre dann Rom dem Logos gegenwärtiger, als seine menschliche Natur. Um also kurz die Summe des bisher Gesagten zusammenzuziehen: der Logos hat immer und überall vermöge der hypostatischen Union seine menschliche Natur sich innigst gegenwärtig, aber er macht sie nicht immer den Creaturen gegenwärtig, und so auch nicht im Stande der Erniedrigung" Antimart. S. 263 ff.

So stellt Mentzer die Unio intima im Gegensatz zur extima, oder zur Präsenz bei der Creaturenwelt, dar, um zu zeigen, daß die Personalunion nicht gefährdet sei. Und wir können ihm darin nur beistimmen, wenn wir auch anzuerkennen haben, daß er mit den Gießenern durch diese gesammte Arbeit nicht diejenigen Erfolge erzielte, auf die es eigentlich ankam. Denn hatte die menschliche Natur sofort mit der Conception die Allgegenwart bereits wirklich, wenn auch ohne Gebrauch davon zu machen, so war für die Wahrheit der menschlichen Natur für die Möglichkeit eigenartiger und wirklicher Entwicklung derselben Nichts gewonnen. Man hatte eine heimliche, fertige Menschheit neben der offenbar sich entwickelnden im Menschen Jesus, und die wirkliche Geschichte war in Gefahr.

---

§ 20. Die Himmelfahrt.

Die vom Erlöser zum Zweck der Versöhnung und Zurückführung durch die Erdwelt beschriebene Curve endet mit der Auferstehung und Himmelfahrt, der Rückkehr in die überweltliche Seinsweise. Diese Rückkehr war eine Nothwendigkeit in dem Augenblick, in wel-

chem das Ziel, welches die göttliche Pädagogie für die Erdzeit sich gesteckt hatte, erreicht war, und in welchem das Erschlossen- und Emporgehobensein der menschlichen Natur durch die göttliche zugleich mit der völligen Verklärung des leiblichen Bestandes seinen Abschluß fand. Der Rücktritt in die Welt der Unsichtbarkeit war damit von selbst gegeben. Im dogmatischen Locus aber war der Ort gegeben, an welchem eine neue Grundanschauung über das räumliche Verhältniß zu Himmel und Erde zur Aussprache kommen mußte. Luther gab ihr energisch das Wort.

„Christus ist in die Höhe gefahren, — heist's im ersten Sermon von der Himmelfahrt —, das ist, er sitzet nicht allein da oben sondern ist auch hienieden. Und ist eben darum dahingefahren, daß er hienieden wäre, daß er alle Dinge erfüllete und an allen Orten könnte sein, welches er nicht könnte thun auf Erden, denn da könnten ihn nicht alle leiblichen Augen sehn. Darum ist er dahin gesessen, da ihn jedermann sehn kann, und er mit jedermann zu schaffen habe, daß er alle Creatur erfüllete, da er überall gegenwärtig ist und sind alle Dinge seiner voll.“ Im Sermon von Frucht und Kraft der Himmelfahrt wirft Luther die Frage auf, wie doch der, den die Schrift den Allerhöchsten nennt, noch in die Höhe fahren könne, und erwiedert, es solle damit angezeigt werden, daß Christus wahrer Gott und Mensch sei. Denn so bedeute auch das: Er ist heruntergefahren nur seine tiefe Demüthigung. „Denn er hat sich ins allertiefste heruntergelassen unter das Gesetz, unter den Teufel, Tod, Sünde und Hölle; das ist ja die letzte und unterste Tiefe.“ Hier und im ganzen Verlauf der Darstellung ist Luther in der Gefahr, das Locale überhaupt zu wenig zu achten. Auch dies wird später ausführlicher beachtet werden. Dieser idealisirende Zug geht durch die Dogmatiker wie die Asceten.

„Das Wort Hoch bedeutet, — sagt Johann Arnd in einer Himmelfahrtspredigt — in der Schrift keinen räumlichen Ort, sondern es bedeutet Majestät und Gewalt.“ „Der Himmel — sagt er in einer anderen — wird in der heiligen Schrift nicht beschrieben als ein räumlicher Ort, sondern als die Herrlichkeit Gottes und ewige Freude. — Daraus ist offenbar, daß aus der Himmelfahrt Christi mit nichten kann geschlossen werden, daß Christus nach seiner Menschheit nicht könnte auf Erden bei uns sein, es sei denn, daß man erst beweise, daß der Himmel ein solcher räumlicher Ort sei, der viel

tausend Meilen Wegs von der Erden sei. Wir aber schließen so: Wer in die ewige Herrlichkeit Gottes ist aufgenommen, welche Himmel und Erden erfüllet, der kann wohl bei uns auf Erden sein.“ Ist hier, wie in der späteren ascetischen Literatur, immer mit Recht der Himmel als die Erde überall durchdringend genommen, so ist doch zu sehr der Begriff des Oertlichen abgewehrt.

Sehen wir nun wieweit die idealistische Fassung berechtigt ist wenn wir die Himmelfahrt als Bewegung betrachten.

Deutlich wird dasjenige, was der Apostel Erhöhung nennt Phil. 2, 9, auch in der Stelle des Hebräerbriefs wieder als Durchgang durch die Himmel bezeichnet, wo das Vorbild des Hohenpriesters die Anschauung bestimmt. Dieweil wir denn einen großen Hohenpriester haben, Jesum den Sohn Gottes, der durch die Himmel gefahren ist, so lasset uns halten an dem Bekenntniß Hebr. 4, 14, sagt der Brief und gründet seine Aufforderung auf den durch jenen siegreichen und priesterlichen Hindurchgang bezeugten einzigen Rang des nun erhöhten und als Sohn Gottes kräftig Bewiesenen. Trefflich bemerkt Johann Gerhard zu dieser Stelle: „Die Himmel durchschreiten heißt nicht den sichtbaren in verschiedene Sphären gegliederten Bau der Himmel in der Weise durchmessen, daß der Herr im äußersten dieser Himmel gewissermaßen in einem Orte umgrenzt gehalten würde, sondern es heißt: höher als alle Himmel werden und in die göttliche Herrlichkeit eintreten und sie besitzen.“ Keineswegs will aber Johann Gerhard den Gang und die wirkliche Bewegung sichtbarer Auffahrt des Erlösers selbst leugnen.

Aber von Bewegung oder Veränderung des Orts kann man nur reden, wo Raum ist, wo Dinge sind, mit denen das sich Bewegende neue Verhältnisse eingeht, indem es neue, wechselnde Stellung zu ihnen einnimmt. Veränderung des Orts entsteht, wenn das sich Bewegende sich derartig zu den Dingen verhält, daß unsre Vorstellung mit dem Bewegenden stets neue Dinge und Verhältnisse zu verknüpfen genöthigt ist. Dies vorausgesetzt, so behauptete Quenstedt, und die Dogmatik überhaupt bestand darauf, daß wirkliche Ortsveränderung und Bewegung von der Erde aufwärts Stattgefunden habe, ohne irgendwie mit der Scholastik angeben zu wollen, wieweit diese Bewegung sich erstreckt hätte, oder wie sie endigen mußte. Denn man konnte nicht mit den reformirten Gegnern dem Erlöser den Weg durch die Fixsternwelt hindurch vorzeichnen, um jenseits derselben etwa den

Himmel selbst ihn finden zu lassen, der ihn dann einnahm, und bis zur Wiederkunft local umschloß. Es war und ist nur möglich, die Bewegung als Ortsveränderung bezüglich kosmischer Räumlichkeiten für thatsächlich geschehen zu halten, ohne indeß über ihre Ausdehnung das Geringste zu bestimmen.

Denn die Bewegung konnte da sie keine nothwendige war, sehr bald ihren Zielpunkt finden. Für nothwendig sie halten zu müssen, das war nur die Folge der Annahme des entfernten jenseitigen Himmels, welchen die fortgesetzte Bewegung zu erreichen hatte. Mit der Annahme, daß der Himmel als Welt vollendeten Lebens diese Welt gehemmten Lebens überall durchdringe, fiel jede Nothwendigkeit örtlicher Bewegung fort, denn der Erlöser konnte dort, wo er stand, in die Welt der Unsichtbarkeit eintreten, welche eben dort, wo er mit seinen Jüngern stand, auch war. Vor den Augen der Jünger verschwindend, war er dann in demselben Augenblick ohne jede Ortsveränderung im Himmel. Er war von seinen Jüngern dann durch keinerlei größere Entfernung getrennt, er war nicht um einen Zoll, um eine Linie mehr von ihnen entfernt, als er es in dem Augenblick vorher war, in welchem er sichtbar in ihrer Mitte stand. Nur einen Vorhang hatte er zwischen sich und seine Jünger gelegt. Diese zwischen ihnen nun ausgespannte Decke war diejenige ihrer Materialität, ihres Fleisches, demzufolge ihre irdischen Augen gehalten waren, den Meister nicht zu schauen, oder in den offenen Himmel nicht zu sehen.

Es konnte demnach der Meister einfach vor den Seinen verschwinden, und ohne jede örtliche Bewegung in den Himmel treten. Geschah dagegen die Himmelfahrt in Form wirklich schaubarer Ortsveränderung, so sind für diese Form, da sie die nothwendige nicht war, pädagogische Gründe bestimmend gewesen. Sie war, muß mit den Dogmatikern behauptet werden, epideiktisch nothwendig. Sie war für die Oekonomie des Heils ebenso unerläßlich, als die durch den Herrn angenommene Palpabilität, oder als die Aufnahme der Speise innerhalb der vierzig Tage.

Aber allerdings, es ließe sich die Nothwendigkeit einer Ortsveränderung denkbar machen, wenn wir, worüber sehr bald eingehender zu reden sein wird, den Himmel der Herrlichkeit, den Centralsitz göttlicher Majestät in eine bestimmte örtliche Beziehung zu unserer Erde setzen wollten. Denn wenn der Himmel Gottes wie früher ge-

zeigt, diesen Kosmos auch durchdringt wie umgiebt, so ist damit doch nicht gesagt, daß er ein gleichartig Ausgedehntes sei. Er wird vielmehr eine Mitte haben, in der er gipfelt, und diese Mitte ist der Ort Gottes in eminentem Sinn. (§ 7.) Dieser Ort eigentlichster Manifestation des Absoluten aber wird dann in ein räumlich bestimmtes Verhältniß zu diesem Kosmos zu setzen sein, den er mit der Fülle seiner Herrlichkeit ebenso umgibt, wie die weiteren Kreise etwa der Engelwelten.

Aber wenn der Ort und Himmel Gottes den Kosmos umfaßt, so ist damit weder verneint, daß er ihn durchdringt, noch daß seine Mitte, also der Ort eigentlichster Präsenz des Absoluten, innerhalb desselben liegt. Die unsichtbare Mitte der gesammten Schöpfung kann also unsichtbar, definitiv ebensowohl innerhalb als außerhalb des Kosmos sein, weil sie ist, wo das Absolute ist. Wollte man das eben Gesagte Gottes unwürdig finden, so müßte man statt der von einer Mitte getragenen, von der Intension einer Mitte bedingten Allgegenwart eine völlig gleichartige Expansion setzen. Dies ist aber unmöglich, weil man die Allgegenwart nicht auf die Stufe des Naturallgemeinen herabsetzen, nicht nach Art einer gleichartig verbreiteten gasförmigen oder tropfbaren Flüssigkeit vorstellen darf (§ 4). Nimmt man also eine intensive Gegenwart irgendwo an, um dadurch die extensive Allgegenwart überall regelrecht abzuleiten, so nimmt das Absolute in Beziehung auf seine Schöpfung auch einen Ort ein. So kommen wir immer zu der Annahme eines Irgendwo zurück, eines Orts der Gegenwart, welcher innerhalb der Schöpfung sein kann, welcher unfaßbar hinter dem Vorhange dieser Welt der Sichtbarkeit hier oder dort steht und unumschrieben Alles umschreibt. — Ist dieser Annahme wesentlich Nichts entgegenzuhalten, so ist es möglich, daß die Bewegung, welche die Himmelfahrt zeigt, nicht nur epideiktisch, es ist möglich, daß sie zugleich nothwendig war, indem der Erlöser in menschlicher Form nach jenem Ort der Gegenwart als Mensch sich zu bewegen hatte. Epideiktisch war dann nur die gewählte Form der Sichtbarkeit. Der Meister hätte auf dem Punkt und Boden, wo er stand, verschwinden, hinter den Vorhang zurücktreten, und dann jene Bewegung zur Rechten des Vaters hin in der Sphäre der Unsichtbarkeit machen können, wenn denn überhaupt noch von Bewegung die Rede sein dürfte.

Es wäre dieses möglich. Hier wo jeder Schritt weiter in den

Bereich willkürlicher und sehr leicht abentheuerlicher Annahmen zu führen droht, kann nur leise darauf hingedeutet werden, daß es möglich ist, das Epideiktische als Schlüssel des ganzen Vorgangs mehr und näher zn bestimmen, denn es könnte gut sein, das Moment der Darstellung in der Betrachtung der Himmelfahrt zu beschränken. Indessen ist hier auch die Grenze berechtigter Speculation gegeben.

Bemerkungen

Einen Blick in die scholastische Anschauung von der Himmelfahrt thun wir noch bei Cornelius von Lapide. Zu A. G. 1. Ich übersetze.

„Siehe dort die Macht der Gabe der Schnelligkeit Christi: denn durch sie schwang er sich plötzlich in einem Augenblick, dem Blitze gleich aus der untern Luft zur höchsten Höhe des coelum empyreum, welches ein ungeheurer und so zu sagen unermeßlicher Raum ist. Ein bei den Arabern geschätzter Astrolog, Alpharabius berichtet, daß das Firmament oder die achte Sphäre, in welcher die Sterne stehen, soweit von der Erde entfernt sei, daß kaum Jemand in 8000 Jahren dahin kommen könne. Die andern Astronomen lehren, die Erde sei von der Höhlung des Firmaments 80 Millionen Meilen entfernt: die Dicke des Firmaments aber sei dieselbe, daß heißt von 80 Millionen. Wie groß muß also die Entfernung die Dicke und die Höhe des neunten, zehnten Himmels und wenn noch andere höher als diese sind, und besonders des coelum empyreum sein? Dieselben lehren, daß ein Stern, wenn er auch im Aequinoktium stehe, in jeder Stunde 42 Millionen Meilen zurücklege: daß ein schwerer Stein, wenn er von dem Firmament herabfiele, neunzig Jahre lang fallen würde, bis er die Erde berührte; daß man in 4000 Jahren kaum zur Fügung des Firmaments gelangen werde, auch wenn man täglich auf gradem Wege emporsteigend 100 Meilen zurücklegen würde, wie Genes. I. bei dem Werke des 4. Tages gezeigt wurde.

Alle diese Räume durcheilte Christus fast in einem Augenblick und er hat bewirkt, daß die heiligen Seelen nach dem Tode dieselben Räume gleichsam in einem Augenblick durcheilen. Darüber denke nach, mit diesem tröste dich, wenn eine Arbeit dich ermüdet." So im schätzbaren lat. Commenentar des gelehrten Jesuiten.

Die Theologie der reformirten Kirche vertritt diese ptolomäisch-scholast. Anschauung völlig. Heidegger sagt ausdrücklich: „Transiit — Christus — coelos, puta primum in quo aer est, et secundum in quo stellae, sol et fidera sunt Hebr. 4, 14, atque sic factus est ὑφηλότεσος τῶν οὐςανῖῦν, subtimior coelis inferioribus aspectabilibus Hebr. 7, 26, Estque coelum supremum locus et mansio Christi et beatorum." Demnach ist es allerdings ein „coelum suspra nubes" welchen man nöthig hat, ein Himmel jenseits der Sternenwelt (Corp. theol. christ. Tigur. 1732 Tom. II. p. 66.

Ebenso sagt C. Vitringa (doctr. rel. christ. relig. per aphorism.

P. V. p. 608.) es sei reformirte Lehre, „Christum localiter atque successive ascendisse non tantum usque ad nubes, sed et per coelum aëreum atque stellatum in coelum supremum ingressum esse,“ wo er nun „velut in angustissimo palatio“ bis zur Wiederkunft zum Gericht bleibt. Aehnlich Pearson, welcher sich (Expos. of the creed Lond. 1715 p. 272) ausdrücklich gegen die ächte antike Annahme verwahrt, welche Gregor von Nazianz den Manichäern zuschreibt, daß nämlich Christus sich nur in die Sonne begeben habe. Er thut es, um in derselben antiken Anschauung zu sagen: we believe the body with the soul of Christ to have passed far above all those celestial bodies which we see.“

Mit der Reformation ist diese Anschauung völlig überwunden.

Brenz zeigt Bullinger gegenüber namentlich, wie es die abgethane Anschauung vom Himmel sei, welche die Realpräsenz aufzunehmen hindere. So in der Recognitio 1564 Kap. de ascensu p. 139 ff. weitläufig. — Hier ist der Ort, aus einer Stelle zu zeigen, wie er das Auf- und Niedersteigen überhaupt erklärt. Er sagt: „In Genesi descendit deus de coelo, ut videret civitatem et turrim, quam aedificabant filii Adam. Et paulo post: Descendam et videbo, utrum clamorem, qui venit ad me, opere compleverint. Descendit etiam Dom. in montem Sinai, quando promulgaturus erat decalogum. Quis autem est sensus pietatis et fidei? Num quod deus descendat de coelo deorsum, et iterum ascendat sursum, pro humano more apposita ad coelum scala, in qua descendat et ascendat? Nihil minus, sed is est sensus, quem scriptura ipsa explicat alias: si descendero ad infernum, ades, et: coelum et terram impleo, dicit dominus. Descendit igitur dominus de coelo, quando praesentiam suam novo quodam et admirando opere testificatur. Ascendit autem, quando manifestum praesentiae suae testimonium quasi revocat, et majestate ab humanis oculis abscondita fruitur“ (das. p. 153). Und dann führt er Augustin an, welcher doch auch schon meinte, daß wenn Gott über uns räumlich wohnte, die Vögel es besser hätten, als wir, weil sie Gott näher seien. Lesenswerth ist dann der folgende weitere Schriftbeweis. Ebenso lesenswerth widerlegt Flacius in seinem Buch „über die mystische und sacramentale Präsenz und Nießung“ den transmundanen Himmel und die „Inseln der Seligen“, welche nur nach Durchbrechen des Zenith und der Sternenwelten zu erreichen seien.

Zur Erklärung des Auf- und Niedersteigens des Herrn weist Calov auf die schöne Stelle Balduins hin:

Veniet de coelo non autem de loco, descendet et patefiet de coelo, non locali quodam descensu ex superioribus mundi partibus, sede coelesti sua Majéstate prodibit tanquam ex luce inaccessa. Calov selbst hatte in seinem Streit mit Prof. Berg in Frankfurt Gelegenheit, die reformirte Anschauung von Neuem kennen zu lernen. Berg betonte in seiner Dissertation (Exercitat. scholast. Berl. 1657) daß der Herr in einem Moment durch Gottes Macht bei der Himmelfahrt in die höchsten Himmel getragen sei, und das sei ebenso möglich, als daß in einem Tage die oberen Himmelskreise und Fixsterne sich um die Erde bewegten. So möge Calov bedenken, utrius via major sit,

firmamenti stelliferi, quod circulari motu circum orbem quotidie volvitur, an omnibus coelis gloriosioris corporis, quod a superficie terrae supra firmamentum coelorum via recta ascendit. Das ptolomäische System ist hier noch so sehr bestimmend, daß Berg verwundert und vorwurfsvoll Calov fragt, wie viel Zeit er denn dereinst nöthig zu haben glaube, um mit seinem verklärten Leibe zu Christo zu kommen, wenn er meine, der Herr könne nur in hundert Jahren von der Erde durch die Sphären hindurchdringen?

Man vergl noch Lavater (Auss. in die Ewigkeit. 11. Brief): „Mehr als hunderttausend Millionen Jahre hätte ein Kanonenkugel — in den nächsten Fixstern fortzueilen. — Man kann sich vorstellen, mit welcher Schnelligkeit Jesus in den Himmel gefahren“ rc.

Zweite Abtheilung.

Die Gegenwart des Herrn im Himmel.

Auf die Darstellung der Gegenwart des Herrn innerhalb der Bedingungen des kosmischen Lebens haben wir nun seine überkosmische Seinsweise folgen zu lassen, oder zu zeigen, wie im Gegensatz zu der materiellen Existenzform der Meister übermateriell und überweltlich herrscht, den mit dem Begriff des Materiellen zugleich gegebenen Formen des Gebundenseins entnommen. Es wird hier also die Ubiquität, die generelle und absolute Omnipräsenz, als mit dem Eintritt in die göttliche Macht der menschlichen Natur des Gottmenschen zugleich gegeben, zur Darstellung gelangen. Die ganze Abtheilung aber wird am zweckmäßigsten so gegliedert sein, daß zuerst, nach dem dogmatischen Ausdruck „die Rechte Gottes," zu welcher der Sohn auffuhr, besprochen, daß im zweiten Abschnitt die Ubiquität in ihrer Geschichte geschildert wird, und daß im dritten Abschnitt die Kritik eintritt, wozu es nicht vielen Raumes bedarf, indem die Geschichte diese Kritik selbst übt, so daß nur die Ergebniße zusammen zu stellen sind.

Erster Abschnitt.

Die Rechte Gottes.

§ 21. Die Rechte in realistischer Fassung.

Mit der Himmelfahrt schloß epideiktisch die Offenbarung des Herrn in der Erdwelt unter den Bedingungen der Zeiträumlichkeit. Und nun erhebt sich die Untersuchung aufwärts zu jener Welt des Absoluten, welche früher als Ort der Herrlichkeit des Herrn gezeigt wurde, nun aber concret in der Erscheinung des zur Rechten Gottes Erhöhten darzustellen ist, indem nun die der Erdwelt zugewandte Seite des Ternar in der Gestalt des Sohnes Gottes bestimmtere Form erhielt. Der Sohn hat sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt. Sehen wir, wo die Scholastik, wo die antike Weltanschauung sich diese Rechte denkt.

Was man antike Weltanschauung nennt, zeichnet sich, sahen wir, wesentlich durch die Gebundenheit des Blicks in die Naturwelt aus. Indem man in ihren Erscheinungen sofort höhere Mächte begriff, wurde das Gemüth in die Mannigfaltigkeit der Außenwelt abgezogen, und fand die Gegenstände der Hingebung im umgebenden Raume. Diese Macht dessen, was im Raum gegenüberstand über das Denken, die Gewalt des Sichtbaren am Himmel und auf Erden über das Bewußtsein, nur möglich in der Periode der Verschlungenheit in das Naturganze, schafft diejenige Weltanschauung in welcher der Götterdienst wesentlich Naturdienst ist. Kosmogonie und Theogonie fallen also auf dieser Stufe des Völkerbewußtseins zusammen.

Die Weltanschauung des Alterthums überhaupt und die seiner Zeit insbesondre, die Ergebnisse des griechischen Geisteslebens und das, was aus dem Morgenlande in wohl nachweisbaren Zügen her-

übergekommen war, nahm Aristoteles auf, faßte es speculativ zusammen, um es, in wohlgeschlossenem Gefäß eines philosophischen Lehrgebäudes für die Nachwelt geborgen, in eine neue Welt hinüberzuretten. Diese Welt war im Abendlande gegeben, nachdem die Fluthen der Völkerwanderung diesen Boden wie ein neu sich erhebendes jugendfrisches Land verließen. Und nun erst begann das Aristotelische System seine staunenerregende Wirksamkeit zu entfalten, indem es die gesammte wissenschaftliche Arbeit Europa's bestimmte, und ihm wie die Logik und Ethik, so auch die für das öffentliche Denken des Mittelalters den Hintergrund bildende Physik gab.

Dieser zufolge findet die große Bewegung der sichtbaren Welt ihren Mittelpunkt in der ruhenden Erde. Sie wird zunächst vom Luftkreise umgeben. Es folgt nun die Reihe concentrischer Himmelskreise, welche sich bewegen während die Gestirne, in ihnen befestigt, dieselbe Bewegung ruhend mitmachen. Daß sie sich nicht etwa um sich selbst bewegen zeigt deutlich der Mond. Es ist auch unmöglich, denn diese Drehungen würden ein entsetzliches Geräusch verursachen; leise dagegen werden die Kreise von selbst durch das eigne Beseeltsein bewegt, durch Kräfte, welche sich zu ihrer Masse wie die Seele zum Leibe verhalten. Am schnellsten bewegt sich die äußerste Sphäre, sie bewegt die inneren aber zugleich sämmtlich mit, da die Kreise sich berühren, und nirgends durch leeren Raum getrennt sind. Umfaßt wird das reiche Ineinander dieser sternenbesetzten Hohlkugeln durch den Kreis der Fixsterne, den „ersten Himmel", welcher die anderen an ursprünglichem Leben weit übertrifft. Er steht der Gottheit zunächst, und bedarf keiner Seele, welche ihn führt. Aus seiner Bewegung, welche alle umfaßt, entspringen die Bewegungen der übrigen. Zahllos ist die Menge ihrer Gestirne, während von den Sphären der Planeten mehrere nur einen Stern bewegen. Aber auch sie wie die ganze Gestirnwelt stehen als Himmel, als jenseitige Welt, als höhere, göttlichere Natur, dieser Welt der Erde gegenüber. In dieser Welt, dem Disseits, herrscht die Materialität der vier Elemente, das Entstehen und Vergehen, aber im Jenseits, der Sternwelt, herrscht Leben, ätherische Stofflichkeit und einfache Ruhe. Dort gelten andere Gesetze, als hier, es ist eine andere Welt als die disseitige irdische. Die Veränderung fehlt ihr, denn diese entsteht in der disseitigen Welt nur aus der drängenden Sehnsucht des Stoffes nach der Form. Dort dagegen steht der Aether über dem Zwiespalt der vier Elemente.

Dort haben deshalb alle Völker den Göttern ihre Sitze angewiesen, und sie dem Streit der Elemente enthoben. Diese aber gehn in einander fortwährend über. Das umfassendste von ihnen ist das Feuer und verhält sich zu Wasser und Erde wie Stoff zur Form. Am Tiefsten steht die Erde, es folgen Wasser, Luft, Feuer. Um sie als Mittel- und Schwerpunkt des ganzen lagert sich das Wasser. Nun folgt der Luftkreis, dann der Feuerkreis. Damit ist die elementische Welt gegeben. Nun kommt, wie wir sehen, der Himmel mit dem Aether, der fünften Essenz, alle anderen umfassend

Auf dieser Weltanschauung ruht und baut der Areopagit, auf ihr baut sich speculativ das christliche Alterthum an. Alles was ein trefflicher Kenner dieses Alterthums, Zeller, in seiner Philosophie der Griechen, über die den Gestirnen „vorstehenden unkörperlichen Wesen" (II. S. 349 ff.) sagt, findet die Kirche für die Engel angemessen, welche sie, soweit orientalische Einflüsse reichen, in die Sternkreise vertheilt. Den Feuerkreis macht sie zum Coelum empyreum, zur jenseitigen Burg des höchsten Gottes.

Hier also ist die Rechte Gottes, zu welcher der Sohn aufsteigt.

Diese Rechte Gottes ist das himmlische Allerheiligste. Es örtlich aufzufassen, einen Raum darin zu finden, es astronomisch mit dem Universum zusammen zu denken, das lag also ganz in jener antiken Denkweise. Die „vollkommnere Hütte" Hebr. 9, 11, durch welche der Herr, um in jenes Allerheiligste zu gelangen, schreiten mußte, fand man in den unteren Sphären, in den der Erde näherliegenden Sternen-Himmeln. Der Meister eilte durch sie hindurch, um in den jenseits dieser unermeßlichen Räume liegenden Raum zu gelangen.

Er eilte also durch die Sphären und Sitze der Engel. Sie waren die präsidirenden, die Sphären uud Gestirne bewegenden, kosmischen Mächte, deren Geschäft zugleich es war, astrale Einflüsse in die Elementarwelt hernieder zu leiten. Aber als Astralgeister waren sie mit ihren Globen zwischen Elementarwelt und Coelum empyreum ausgespannte Hüllen, und der Sitz des höchsten Herrschers wurde durch die Sitze dieser niederen Fürsten und Geister wesentlich bestimmt. Waren diese Sitze kosmisch fixirt, so war das Wo des Throns, des Archetypus, von hier aus zu bestimmen. Trat man mit dieser Anschauung von dem Wesen der Engel an Stellen wie Eph. 1, 21 und Col. 1, 16, so hatte man alle Mittel, durch Hierarchien und Hyperarchien den Himmel zu localisiren. — Diese antike Anschauung

herrschte wie im Alterthum, so durch das Mittelalter. In Cornelius a Lapide mögen wir uns abermals an die Vorstellung der Scholastik erinnern lassen. Zu Eph. 4, 10 sagt derselbe:

„Zum Vierten behaupte ich also, daß man, wenn wir die Worte des Apostels in eigentlicher und einfacher Weise annehmen, so wie sie lauten, wie wir sie aufnehmen zu müssen scheinen, wenn nichts dawider ist, zugeben muß, daß Christus über alle Himmel, auch über coelum empyreum emporgestiegen ist, so daß er über jenen hervorragt; und er ist in jenem leeren Raume, welcher über dem Himmel ist, entweder mit einem Theil seines Leibes oder auch mit seinem ganzen Leibe, so daß er mit seinen Füßen auf die hohle Oberfläche des coelum empyreum tritt. So sagen auch Thomas, Anselmus, Paludanus, Cajetanus welche Franc. Suarez 3. p. quaest. 58 anführt und denen er folgt, und dasselbe scheinen Chrysostomus, Theophyl. Oecumenius zu meinen, wenn sie, wie ich oben gesagt habe, berichten, daß Christus über alles emporgestiegen sei, so daß es weiterhin nichts anderes gab. Christus ist also dort, um alles zu erfüllen und selbst als der Herr und Richter des ganzen Universums über das Universum hervorzuragen, und auch über jenes hinaus in jenen leeren Räumen seinen Ruhm und seine Herrschaft zu zeigen, endlich um, wie er in die Tiefe der Erde herabgestiegen ist, so auch über alle Heiligen und über die Spitze des Himmels emporsteigend dort den Thron seines Ruhmes zu errichten.

Die Seligen also sind im coelum empyreum selbst: Christus aber ihr König ragt über sie hervor und steht auf dem coelum empyreum, so jedoch daß er das ganze coelum empyreum vor sich hat, gleichsam wie einen weiten Hof oder eine Kirche, in welcher er das Ganze und das Einzelne unterschiedlich sieht und anschaut, und um so besser, je höher er selbst ist; wie wenn ein König auf einem sehr hohen Throne sitzt, und alles, was in dem Hof, der unterhalb seines Thrones ist, geschieht, erblickt; und darum gerade meint man, daß er ein König sei und in seinem eignen Palast wohne, zumal da der makellose Palast Christi der größte ist, und nicht nur das coelum empyreum, sondern auch jene unermeßlichen leeren Räume, welche über jenem sind, umfaßt. Denn in diesen kann Christus herrschen und dort neue Welten, ein neues coelum empyreum, neue Wohnungen der Seligen, neue Sitze und Throne gründen.

Und es steht nicht im Wege, daß Christus so in jenen Räumen

gleichsam im Leeren ist: Einerseits weil Gott durch seine Macht es leicht bewirkt, daß er selbst durch das Leere sieht, hört, spricht, andrerseits weil wahrscheinlich jener kleine Raum, in welchem Christus ist, der vorher leer war, jetzt nicht mehr leer ist, sondern mit der Luft des coel. empyr., welche sich um den Leib Christi auf Gottes Wink ergießt, erfüllt.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Christus auf jener hohlen Oberfläche des Himmels lebt, nicht ebenso wie Einer auf der Erde lebt außerhalb seines Hauses unter dem Dache seines Hauses. Denn jene Oberfläche ist nicht das Dach des Himmels, sondern sie ist der königliche und herrliche Thron Christi, von dem man glauben muß, er sei nicht außerhalb, sondern innerhalb des Himmels auf seiner Spitze. Wie also ein Fürst, um die Spiele zu sehen, auf der Höhe des Amphitheaters sitzt, so daß er über das Amphitheater mit Haupt und Hals hervorragt, und er von da die Schauspiele besser erblickt und mehr sieht, als jene welche in der Mitte oder in der Tiefe des Amphitheaters sind, und zuletzt auch diejenigen selbst, welche dasitzen und ihre Reihen und alle Zuschauer und jeden einzelnen herrlich sieht, und nichts desto weniger glaubt man, daß er da sei, und ist er wirklich im Amphitheater selbst: so verhält sich auch die Sache mit Christo, der auf dem coelum empyreum steht. Denn er selbst ist gleichsam der Herrscher der Welt, höher als die Welt, so daß er die ganze Welt vor sich gegenwärtig und unter sich hat, sie erneut, leitet und lenkt." — Da haben wir an einem Beispiel die antike und scholastische locale Anschauung.

Genau ebenso sucht Bellarmin, mit Thomas völlig eins, den Himmel zu bestimmen. „Dein Wille geschehe im Himmel wie auch auf Erden. Daraus siehst du, daß wo auch nur der Himmel als Sitz Gottes bezeichnet wird, er immer der Erde, welche wir bewohnen, entgegengesetzt ist. Dieser Gegensatz aber lehrt deutlich, daß jener körperliche Himmel, welchen wir über uns sehen, Gottes Wohnung ist, und daß Christus in diesen Himmel hinaufstieg" I S. 255). Hinzusetzen dürfen wir, daß Neuere wie Kuhn und Oswald in Bestimmung der räumlichen Transcendenz höchst vorsichtig sind, und die scholastische Ansicht in der katholischen Theologie Deutschlands im langsamen Absterben begriffen sein möchte.

Es hat auch die reformirte Theologie sich überall an die Anschauung vom Himmel gehalten, welche Aristoteles zeigt, auf den man

sich ausdrücklich berief. Eingehend hat Lampadius in seiner Censur der Ubiquität den Beweis geführt, wie diese antike Ansicht vom Himmelsgebäude seit Johann von Damask, welcher also auch zu den Calvinisten gehöre, die allgemeine gewesen, und vom Lombarden trefflich codificirt worden sei. Es wird das nicht befremdend sein, daß die reformirte Theologie diese Ansicht der Alten festhielt, wenn man sich des über die Himmelfahrt oben Gesagten erinnert. Und diesen Standpunkt vertritt diese Theologie noch heut. Heppe faßt in der Dogmatik der ev. reformirten Kirche die reformirte Ansicht vom Himmel so zusammen: „Unter dem Himmel, in welchen Christus aufgefahren ist, ist die Stätte der höchsten und hehrsten Herrlichkeit Gottes zu verstehn, welche (über die die Erde umgebende Luftschicht, sowie über die Sphäre der himmlischen Weltkörper erhaben) die Wohnstätte der seligen Geister, der höchste, dritte, Himmel — ist" (Ausg. 1861. S. 354).

Bemerkungen.

„At Catholici credunt, sagt Bellarmin, in verum coelum corporeum ascendisse, sive maneat intra ipsum coelum — sive maneat supra et extra omnes coelos, ita ut pedibus tangat convexum summi coeli, ut vult Thomas." — (Opp. Mail. 1857, T. I, p. 255). Bald darauf gegen Brenz: „Inde probari sententiam s. Thomae, videlicet quod Christi corpus supra sit convexum ultimi coeli." Calvin sagt deshalb zu Eph. 4, 10 (Halle'sche Ausg. v. 1834. S. 42): „coelum significat locum sphaeris omnibus superiorem. — Qui autem inde colligunt, Christum locorum intervallo non distare a nobis non animadverterunt, quum supra coelos vel in coelis locatur, excludi quicquid est circumferentiae sub sole et stellis, adeoque sub tota visibilis mundi machina. Zu Eph. 1, 20 sagt er, das Reich, die virtus Christi sei allerdings von der Rechten Gottes aus über die Welt ausgegossen, jedoch est quidem verissimum, in coelo esse Christi humanitatem, non in terra." So berief sich später Lampadius in der Censura Ubiquitatis 1609 auf Aristoteles, als er zeigte, dieser Himmel sei der oberste Theil der Welt, welcher „terram et elementa suo complexu foveat, et stellas circum volvat" S. 75. Maresius findet in seinem 1673 in Gröningen erschienenen System die Ansicht des Apostels in folgender Dreitheilung. Der erste und unterste Himmel ist der des Luftraums. Er entspricht dem Vorhof der Stiftshütte. Der zweite, dem Heiligthum entsprechende, ist der Sternenhimmel, dessen sieben Planeten die sieben Arme des heiligen Leuchters, dessen zwölf Schaubrode die zwölf Bilder des Thierkreises sind. Der dritte Himmel, das Allerheiligste liegt jenseits dieses Sternenhimmels. Hier thront der erhöhte Meister, entfernt von uns so weit wie

der Himmel von der Erde, „localiter distat a nobis quantum coelum a terra“ p. 505. Während selbstverständlich Ebrard und J. P. Lange die scholastische Ansicht noch beharrlich theilen, sei noch Eins erwähnt:

Vom Gesicht des Paulus 2 Cor. 12 sagt Beyschlag: Gott hätte „dem geistigen Sinn des Paulus bis in den dritten Himmel Tragweite verliehen.“ Holsten fragt beim Gesicht des Stephanus: „Und die Himmel öffneten sich wirklich?“ Ersterer gebraucht einen förmlichen Weg bis zum dritten Himmel, letzterer betrachtet die Himmel wie hintereinanderliegende Säle. Beide beachten nicht, daß mit der Oeffnung des Auges Alles gethan ist.

---

§ 22. Die Rechte, in idealistischer Fassung.

Es ist eine große Alles umfassende Totalanschauung, welche von der deutschen Reformation der älteren Theologie und der ihr dienenden Aristotelik kühn entgegengesetzt wurde, das theologische Denken völlig bestimmte, und in dem Ringen für die Ubiquität ihren Ausdruck fand. Dieses Ringen war die nothwendige Arbeit der Orientirung innerhalb des gewonnenen Erkenntnißgebietes, eine Arbeit, welche nicht ruhen darf, das Geheimniß der Durchdringung des Endlichen und Unendlichen und der Realpräsenz des Unendlichen im Endlichen zu umkreisen, weil der Kirche sonst die speculative Kraft abhanden gekommen sein müßte.

Man könnte sagen, es sei der klare Blick in das Verhältniß organisch verbunderer Größen, also eines organischen Nebeneinander, welches ebensosehr ein Ineinander ist, ohne im Geringsten die Selbstständigkeit und Eigenart dieser Größen zu gefährden, der Welt in der Reformation aufgegangen. Es ist immer die Realpräsenz des Unendlichen im Endlichen und die Capacität dieses für jenes gemeint, die Frage, welche durch eine Geschichte der Kirche und der Philophie, welche durch eine Reihe scheinbar abgelegenster Entwickelungen hindurch ausgestaltet, und selbst in die wilde Flucht völlig pantheistischer Systeme dahingegeben wird, um sie daraus zurückzunehmen. Luther wie Copernicus brachen in dieselbe kanonisirte Denkweise ein, und stießen kühn die Herrschaft des Sinnfälligen von sich ab.

Werfen wir nun einen Blick auf die rein ideale und illokale

Fassung der „Rechten" und des Himmels. Nehmen wir Luther als ihren Vertreter. In dem Sermon vom Sacrament sagt er: „Wir lesen von Stephano, daß er sprach: Ich sehe den Himmel offen, und Jesum stehend zur Rechten des Vaters. Wie siehet er Christum? Darf die Augen nicht hohe emporwerfen. Er ist um uns und in uns an allen Orten. Davon verstehen jene nichts, sprechen auch, er sitze zur Rechten Gottes; was es aber ist, Christum gen Himmel fahren und sitzen, wissen sie nicht. Es gehet nicht also zu, wie du aufsteigst auf einer Leiter in's Haus, sondern das ist's, daß er über allen Creaturen und in allen und außer allen ist. Daß er aber leiblich hinaufgenommen ist, ist geschehn deß zum Wahrzeichen. Darumb hat er nun alle Dinge für Augen, mehr, denn ich dich habe, ist uns näher, denn keine Creatur der andern. So speculiren sie also, daß er hinauf und herab müsse fahren vom Himmel durch die Luft, und lasse sich herabziehn ins Brod, wenn wir seinen Leib essen." — „Denn dieser Geist heißt Himmel nicht mehr, denn das er mit Fingern und Augen über sich zeigen mag, da die Sonn und Mond stehen; und weil dieselbigen nimmer still stehen, halt ich, sie geben Christo einen solchen Ort im Himmel, da er nimmer stille sitzen kann." — Wie er nun das Verhältniß von Himmel und Erde ansetzt, erklärt er in dieser Schrift auf Grund unzweideutiger Schriftsprüche. Er wendet Joh. 3, 13 an, wo Christus direct erklärt, daß er auf Erden redend, im Himmel sei. Aus Matth. 18, 10 ergibt sich, daß die Engel, welche allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel sehen, räumlich vom Himmel Gottes nicht geschieden sein können. Und derselbe Beweis kann zu Gunsten des Menschen geführt werden. Denn nach Eph. 1, 3 sind wir auf Erden schon in Christo mit himmlischen Gütern gesegnet, und nach Eph. 2, 6 sind wir, sammt Christo lebendig gemacht, in das himmlische Wesen gradezu versetzt, wie denn unser Leben, dieser Welt abgestorben, mit Christo in Gott, also im Himmel, bereits verborgen ist Col. 3, 3, aus welchem Himmel es ebenso dereinst hervortreten wird wie auch Christus aus ihm, nicht herabfährt, sondern einfach sich offenbart. Und im Himmel, in den wir versetzt sind, ist auch unser Wandel Phil. 3, 20, unser Gemeinwesen, unsere Heimath. Das Himmelreich, welches zeitlich und räumlich nahe herbeigekommen ist, es ist nichts Anderes, als dieser Himmel welcher uns umfängt, in welchem wir also innerlich sind, Matth. 3, 2. Und so kann er diese Untersuchung dann schließen:

„Was darfs viel Redens? Ist doch das Himmelreich auf Erden, die Engel sind zugleich im Himmel und auf Erden, die Christen sind zugleich im Reich Gottes und auf Erden, so man auf Erden will verstehen, wie sie davon reden mathematice vel localiter. Gottes Wort ist ja auf Erden, so ward der Geist auf Erden geben; und Christus der König war auf Erden und soll ein Reich auf Erden haben soweit die Welt ist Ps. 2, 6 und Recht und Gerechtigkeit auf Erden schaffen Jer. 23, 5. 33, 15. Ach kindisch und albern reden sie vom Himmel, auf daß sie Christo einen Ort droben im Himmel machen, wie der Storch ein Nest auf eim Baum."

So ist denn also die rechte Hand Gottes, da Christus sitzt, kein Ort. Luther wirft den Gegnern vor, sie träumten sich einen Gaukel-Himmel „darin ein gülden Stuhl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chor-Kappe und gülden Krone." Und nun unternimmt er den Beweis, daß die Rechte Gottes „nicht sei ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge sein, sondern sei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend sein kann, und doch an allen Orten sein muß." Die Mitte der Beweisführung ist diese: „Nirgend kann sie — die Rechte Gottes, — an einigem Ort sein; denn wo sie irgend an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein, wie alle dasjenige, so an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen sein, also daß es dieweil an keinem andern Ort sein kann. Die göttliche Gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen und abgemessen sein. Denn sie ist unbegreiflich und unmeßlich, außer und über Alles, das da ist und sein kann. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach ist die: denn Gott ist's der alle Dinge schafft, wirkt und erhält durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand. — Soll er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbsten sein."

Luther setzt also die Rechte Gottes, welche Ort und Zustand sein muß, in eine Bethätigungsweise, in die operative Allgegenwart um. Aus der operativen Gegenwart schließt er dann sofort auf die essentielle, die göttliche Energie setzt er um in die göttliche Adiastasie. So gewinnt er aber eine Allgegenwart, welche Diffusion, gleichartiges Ausgegossensein ist. So dringt er zu der Aufstellung vor, daß Gott, um überall sein zu können, nirgends sein dürfe, und, um nicht irgendwo sein zu müssen, überall sein müsse. Und zu dieser

Forderung fand er sich durch die Annahme genöthigt, daß dasjenige, was irgendwo, was an einem Orte sei, an diesem Orte auch begreiflich, beschlossen und abgemessen sein müsse. Die illokale Seinsform, welche er für die Gegenwart des Herrn im Element des Nachtmahls annimmt, hält er nicht für die Gegenwart im Himmel fest. Inwieweit diese illokale Auffassung der Rechten Gottes haltbar sei, wird im Folgenden zu erörtern sein. Hier sei nur noch aus Brenz erläutert.

Brenz sagt ausdrücklich: „Wie die Unterschiede der Zeit, so sind auch diejenigen der Oerter nur in dieser Welt, sind mit dieser Welt entstanden und werden mit ihr vergehn, vorher und nachher sind sie nicht vorhanden. Wozu sind sie nöthig, wenn keine räumliche Bewegung Statt hat, keine Mutation und Progression, sondern wenn Alles beständig, unbeweglich, fest, unveränderlich und unbeweglich ist!“ So lesen wir's in der Recognition von 1564, und zwar im Kapitel über die Himmelfahrt ausdrücklich. Und nun von diesem Begriff eines spirituellen Himmels aus sieht er sich genöthigt, alle von Bullinger entgegen gehaltenen Stellen, welche von jenseitigen Räumlichkeiten reden, zu verflüchtigen. Der Herr sagt: Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten. Aber, sagt Brenz, er spricht von keinem Ort, sondern nur von der Seligkeit, welche die Gläubigen im Vater haben. So ist der Himmel auf der Erde, da der Wandel der Gläubigen im Himmel ist. Er ist kein besondrer Ort, zu dem man hinaufsteigt, die Gläubigen sind in das himmlische Wesen schon versetzt mit Christo. Und ebenso wie die Gläubigen, auf Erden wandelnd im Himmel sind, weil der Himmel in ihnen, ebenso sind die Ungläubigen auf Erden wandelnd in der Hölle und die Hölle in ihnen. Jonas im Bauch des Wallfischs und die drei Männer im feurigen Ofen sind im Himmel und wenn der Teufel im Himmel Gottes und vor Gott steht, so ist er dort in der Hölle. Die Engel sind auf Erden und wo sie sind, da sind sie im Himmel; die Teufel gehn auf Erden, und sind, wo sie sind, in der Hölle. Beide nehmen und tragen ihren Sitz, ihr Element überall mit sich umher. — „Der wahre Himmel der Gläubigen ist dort, wo Gott ist als Vater, wo er sich gütig, gnädig, barmherzig, selig erweist. Denn was fehlt von himmlischen Gütern dort, wo Gott der Vater den Schatz seiner Gnade, Barmherzigkeit und Seligkeit ausgießt? Und weil Gottes Gnade durch den ganzen Weltkreis sich ergießt, so be-

kennen wir auch, daß der Himmel, allerdings nicht das erdichtete Empyreum, sondern die himmlische Seligkeit, sich durch den ganzen Weltkreis verbreite und überall sei, wo nur fromme, an Christum Gläubige sind. — Wo Gott und die Frommen sind, immer tragen sie ihren Sitz mit sich und wenn sie mitten in den Flammen sind“ p. 224. Wie die Engel, wenn sie auf Erden dienen, allezeit Gottes Angesicht sehn, also im Himmel sind; wie die Teufel auf Erden umgehnd immer doch in der Hölle sind, so sind die Menschen, welche auf Erden sind, hier zugleich im Himmel oder in der Hölle. Wo Gottes Gnade, dort ist der Himmel, wo Gottes Zorn, dort ist die Hölle p. 228. Es können also in demselben Menschen, in welchem der Geist begehrt wider das Fleisch und das Fleisch wider den Geist — Himmel und Hölle zugleich sein. Man wirft ein, es sei dasjenige was durch räumlichen Abstand, durch irgend eine örtliche Abgrenzung nicht geschieden sei, damit auch ununterschieden und vermischt. Aber auch die drei Hypostasen Vater, Sohn und Geist sind örtlich und räumlich nicht geschieden, ohne deshalb in einander überzugehen. Leib und Seele des Menschen sind nicht räumlich getrennt, ohne deshalb vermischt zu sein. Es ist nicht so, daß die Verschiedenheit der Dinge auf diese Weise aufgehoben und Alles in die Einheit des Wesens Gottes unterschiedslos zurückgeführt würde. Denken wir uns diese Welt erneuert oder hinweggenommen, so würden alle Frommen doch ewig selig sein, ohne körperlichen Ort, körperliche Bewegung, ohne Sitzen, Stehn und Gehn. Gott wird Alles in Allen, für Alle sein, „er wird unser Himmel, unsere Erde, unser Ort, unsere Speise, unser Trank, unser Leben, unsere Gerechtigkeit“ sein. — Demnach kann auch die Rechte Gottes kein Raum sein, in welchem umfaßt und umschrieben der Heiland sich aufhält. Geistliche Leiber bedürfen keines Raums, sie sind unzeitlich und unräumlich. Von Ort zu Ort sich bewegen ist Zeichen nicht der Herrlichkeit, sondern der Ohnmacht. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Rechte kein Raum. Es ist die Rechte der Kraft, die Rechte der Majestät in der Höhe, und sie ist durch das Wort erklärt: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, sowie dadurch, daß der Sohn gesetzt ist zur Rechten im Himmel über alle Fürstenthümer als Haupt der Gemeinde, damit er Alles in Allen erfülle. Zur Rechten sitzen heißt also einfach: Majestät über Alles haben p. 246, Allmacht besitzen, Alles erfüllen. Sagt der Apostel: Suchet was droben ist, da

Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes, so verweist er nicht auf ein räumliches Oben, sondern auf das, was durch seine Eigenschaften höher ist, als die irdischen Dinge, also auf jene Majestät. Jene Majestät erscheint, wenn der Richter in den Wolken hernieder kommt, und die Gläubigen ihm entgegen gerückt werden in der Luft. Denn so räumlichen Vorstellungen von einem materiellen Oben dies auch die Thür zu öffnen scheint, es ist doch klar, daß es an jenem Tage keine Wolken mehr geben wird. Es ist dieser Vorgang also ebenso wenig buchstäblich zu nehmen, als das Gesicht, in welchem Stephanus den Himmel und Christum zur Rechten stehend, oder als jenes, in welchem Ezechiel die vier Thiere und die Räder sah. Völlige Offenbarungen waren beide Gesichte nicht p. 268. So offenbarte ja der Auferstandene auch nicht völlig den Seinen seine Herrlichkeit. Er trat unter sie, und zeigte, um sie zu überzeugen seine Nägelmale, welche er doch in der That in seinem Himmel nicht mehr trug, wo er, wie auf dem heiligen Berge verklärt ist. Wie er Thomas gegenüber stand, wie er gen Himmel fuhr, in beiden Fällen stellte er sich in dieser bestimmten Form nur vorübergehend dar, oder er müßte in seinen Kleidern, denn nicht nackt wird er aufgefahren sein, im Himmel wohnen. Kurz diese auf bestimmte Oertlichkeit führende Erscheinungen sind ebenso nur heilsökonomisch, wie es sein Essen nach der Auferstehung ist. Er bedarf dessen nicht an sich. Und so bedarf er auch des bergenden, umgebenden Ortes nicht, weil sein Leib nicht vergottet, in Schwenkfelds Weise, wohl aber verklärt ist. Seine Proprietäten sind andere, nicht die essentiellen, welche ohne das Wesen überhaupt zu vernichten, nicht verändert werden können, wohl aber die accidentiellen. Und zu diesen eben gehört der Raum, p. 285. Wird er als Grenze und Umschluß geleugnet, so ist der Leib des Herrn damit ebensowenig in Gott, als in Geist umgesetzt. Essentiell immer derselbe erscheint er ökonomisch dem Apostel auf dem Wege nach Damascus wie in seiner Verzückung, ohne damit die Rechte Gottes verlassen zu haben p. 296. —

Wie nahe die Gefahr einer Verflüchtigung durch Verinnerlichung den Schwäbischen Theologen lag, sehen wir auch in jener geistvollen Schrift gegen die Prediger in Zürich, worin Jacob Andreä das Testament von Brenz vertheidigt. Da heißt es, daß der Mensch im Himmel „alles darin sein Seligkeit steht in ihm selbst“ haben werde; „also daß er nicht von einem Ort zum Andern wandeln und erst

suchen müßte, was er bedarf, denn Gott wird Alles sein in Allem, das ist, es wird sich Gott, der an ihm selbst Alles ist, also in einem jeden Menschen aufthun, und ihm seine Schätze eröffnen, daß der Mensch, der in ihm Gott wohnend, und also Alles in Gott hat, außerhalb ihm selber nichts zu seiner Seligkeit würde weiter suchen dürfen" S. 66. Hier haben wir die völlig mystische Anschauung.

Bemerkungen.

Die mystische, eigentlich nur negative Anschauung finden wir auch bei Johann Gerhard. Die Rechte Gottes ist nicht „locus aliquis corporeus, circum scriptus, limitatus, definitus, sondern infinita dei potestas ac praesentissima ejus majestas in coelo et in terra." Quenstedt will den Ausdruck dextra nicht φυσικῶς καὶ ἀνθρωπίνως pro membro corporis humani, sed θεοπρεπῶς genommen wissen, juxta modum, qui spirituali et simplicissimae essentiae divinae congruit. Et sic dextra Dei, fährt er fort, ad quam Christus consedit, non est certus, creatus, definitus aut circumscriptus in coelo locus aut situs — sed infinita dei potentia, virtus et majestas. Uebrigens ist „Subjectum quod sessionis ad dextram dei λόγος ἔνσαρκος, subjectum quo natura humana." — Der Dogmatik weiter zu folgen wird nicht nöthig sein, da der locus non circumscriptus der Concordienformel immer wiederkehrt.

Ebenso darf es der Dogmatik überlassen bleiben, die Geschichte der Auslegung des Ausdrucks „Rechte Gottes" zu verfolgen. Man wird bei Quenstedt sie vollständig finden von der Annahme an, daß mit dem Ausdruck sogar die den Vater überragende Würde des Sohnes gemeint sei.

---

§ 23. Die Rechte, in ideal-realer Fassung.

Ist im Vorstehenden von der realen und localen Fassung des Himmels einerseits, sowie von der idealen und illocalen andrerseits die Rede gewesen, so wird nun der Versuch zu machen sein, auf Grund der Aufstellungen über den Raum, welche früher gegeben sind, den wirklichen Werth jener beiden Fassungen zu ermitteln. Würden Einseitigkeiten in beiden erkannt werden, so wäre es alsdann zu unternehmen, die Wahrheitselemente beider zu befreien, und in eine höhere Einheit zu binden, um sie zu bewahren.

Die Einseitigkeit der rein localen Fassung der Rechten Gottes liegt auf der Hand. Sie ist eben, wie oft gesagt, dem antiken Bewußtsein entwachsen. Sowie aber der Himmel in ein rein mechanisches Verhältniß zur Erde gesetzt war, so finden wir nun folgerichtig dasselbe mechanische Nebeneinander für das Verhältniß des Herrn in seiner Leiblichkeit zu einem ihn umschließenden Raum. Es ist nicht beachtet, daß das Absolute, seinen Raum setzt, selbst sein Raum ist, und jeden Raum immer wieder in sich aufhebt. Beide Fehler fließen aus einer Quelle, dem völligen Mangel des Verständnisses verklärter Leiblichkeit. Denn die pneumatischen, unsichtbaren Körper würden, wenn in ihrer Natur verstanden, keinen Anspruch darauf machen, im astronomischen Raum untergebracht zu werden, und würden ebensowenig sich durch Wände einschließen lassen.

Die Idee des Lebens erst, die Einsicht in die Natur alles Lebendigen als des Lebenden und Leibenden, erschließt mit dem Wesen des Leibes zugleich dasjenige des Raums. Diese Idee fehlt hier völlig. Zwischen Materiellem und Uebermateriellem ist nicht geschieden.

Doch diese rein locale Fassung vertritt in einer Richtung eine höchst wichtige Erkenntniß, diejenige nämlich, daß Alles was existirt, auch seine Erscheinung, seine concrete Darstellung, demnach seinen Raum hat. Diese Anschauung kann sich mit der abstracten Definition der Rechten Gottes, als Majestät oder Allmacht, nicht befriedigt fühlen. Sie sucht, allerdings in der eben gerügten mechanischen Weise, den realen Boden für diese Majestät, zunächst also einen bestimmten Ort ihrer Manifestation, zu gewinnen, und damit einen festen Mittelpunkt festzuhalten, von welchem aus diese Majestät, ohne die Gefahr sich zu verlieren, und in das Allgemeine zu zerfließen, wirksam gedacht werden kann. Ist der Ort für das Absolute angenommen, so folgt daraus unerläßlich, daß dieser Ort in Bezug zur geschöpflichen Welt, also als innerhalb oder außerhalb derselben liegend gedacht werden muß, denn er ist ein ebenso bestimmtes Wo, wie die Welt es auch ist. Legte diese Anschauung das absolute Wo nun weit aus dem relativen Wo hinaus, und dachte sie nur ein Nebeneinander, so war es, weil sie überhaupt keine definitive Existenzweise zu denken vermachte. Ebensowenig es Calvin möglich war, den Leib des Herrn definitiv, illocal in der Hostie gegenwärtig zu denken, ebensowenig vermochte er eine illocale, definitive Gegenwart des Ab-

soluten und seines Ortes in der Welt anzunehmen, und umgekehrt. Beides, Leugnung der Realpräsenz im Element wie in der Welt überhaupt, Leugnung also der Präsenz des Herrn nach seinen beiden Naturen einschließlich seiner verklärten Leiblichkeit, fließt ebenso aus der einen Quelle, der Nichtbeachtung der Verschiedenheit der Qualitäten der Dinge, Nichtbeachtung der Penetrabilität der einen Substanz durch die höhere, also des niederen Raumes durch den höhern. Der richtige Gedanke des Orts der Gnadengegenwart des Absoluten in circumscriptiver Bestimmtheit wurde also wieder durch den Mangel eines Begriffs höherer Leiblichkeit seines Erfolgs beraubt. Aber es bleibt ihm sein Werth und Verdienst, immer wieder auf die Nothwendigkeit realer Unterlage für das Absolute, also für die Rechte Gottes als bestimmten Raum, auf die Nothwendigkeit fester Gestalt und bestimmten Orts für das Sein des Herrn im Himmel hingewiesen zu haben. Damit war dem einseitigen Idealismus fortwährend das Gegenwicht gehalten.

Aber auch die Einseitigkeit des Idealismus, der rein illokalen Fassung der Rechten Gottes, muß an sich schon jetzt klar geworden sein. Wir sahen oben, bis zu welchen Annahmen Luther fortgetrieben wurde. Er behauptete, und die Concordienformel ist dabei beharrt, die Rechte Gottes sei an keinem bestimmten Ort, denn wäre sie irgendwo, so müßte sie daselbst beschlossen sein. Hier liegt unseren grundlegenden Sätzen über den Raum zufolge der erste Fehler. Denn das ist ein Fehlschluß, logisch in keiner Weise gefordert, wenn gefolgert wird, das Irgendwo-Sein involvire ein Umschlossen-Sein. Ist doch der Lichstrahl irgendwo in der Scheibe von Glas, ohne daselbst eingeschlossen zu sein. Und hat das Absolute einen Ort seiner Herrlichkeit, den es sich setzt, innerhalb des Universums etwa, so ist es allerdings circumscriptiv daselbst, und sein Ort ist bestimmt circumscriptiv. Aber diese Herrlichkeit, in der es an seinem Ort erscheint, ist nur in aktivem Sinn circumscriptiv. Der Herr, der sich und seinen Ort setzt, umschreibt sich in seiner Erscheinung und umschreibt seinen Ort selbst. Es ist hier genug, dies nur angedeutet zu haben, um die Einseitigkeit der schlechthin illokalen Fassung hervorzuheben. Sie zeigt sich aber sofort durch die Folgerungen, zu denen sie sich gedrängt sah. Denn weil sie den umschriebenen Ort beseitigt hat, kann sie nun die ungehinderte Allgegenwart des Absoluten lehren. Dieses ist nirgends, und darum nun erst wirklich überall, die All-

gegenwart ist also fertig, wenn die Gegenwart irgendwo verneint ist. Aber es muß aus dem früher Erörtern klar sein, daß diese Allgegenwart nur die schlechte, nur das Endlose ist, welches zur Selbstbegrenzung keine Fähigkeit hat. Diese Allgegenwart ist die absolute Kraftlosigkeit, welche zu centraler Zusammenfassung nicht im Stande, und darum auch ohnmächtig und einförmig hingegossen ist. Es ist, als ob die Spinozistische Anschauung, daß jede Bestimmung eine Verneinung sei, sich hier auf anderm Gebiete wiederfinde. Und nimmt man an, daß die Allgegenwart eine essentielle, nur durch völlige Adessenz wirksam gedachte ist, daß man aus dem Grunde nur das Absolute nicht irgendwo sein lassen wollte, damit mau es überall sein lassen konnte, so ist für dies Absolute eine große Aehnlichkeit mit der „unendlichen Substanz“ wirklich gewonnen.

Haben wir die reale wie die ideale Auffassung der Rechten, beide in starker, ergänzungsbedürftiger Einseitigkeit einander gegenüberstehend gefunden, so wird jetzt vielleicht eine Zusammenfassung, die durch die Kritik sich eben bereits auf Schritt und Tritt ergab, so versucht werden können, daß das bereits vorhandene Material einfach zusammengestellt wird.

Beginnen wir mit dem Eintritt in den Stand der Erhöhung.

Die Himmelfahrt des Herrn ist nicht nur allgemein als Rückkehr in die überweltliche Daseinsweise, als Rücktritt in die völlige Gottesgemeinschaft aufzufassen. Zu dieser Seite der Auffassung, welche allerdings schriftgemäß ist, denn der Erhöhte ist über die Himmel erhaben und herrschend worden, tritt eine andere, deren Berechtigung anzuerkennen ist, mehr als dieses von Seiten der lutherischen Theologie zu geschehen pflegte. Es ist das die unzweideutige Vorstellung von wirklicher Oertlichkeit, in welche der Erhöhte trat, wenn das räumliche Verhältniß derselben, wenn ihre physische Lage zu den Dingen dieser Welt, auch keineswegs in jener Art in der Schrift auftritt, wie die reformirte Theologie es vertrat. Wir werdas näher zu zeigen haben.

Blicken wir wieder auf die hervorragende Stelle im Brief an die Hebräer im neunten Kapitel. Dort ist von der vollkommneren Hütte die Rede, welche nicht mit Händen gemacht ist, der sichtbaren Schöpfung nicht angehört, nicht von Menschen, sondern von Gott selbst gebaut. Durch sie hindurch schritt der hohe Priester in das himmlische Allerheiligste. Er nahm seinen Gang durch diese Himmel,

welche dem Vorderzelte der Stiftshütte entsprechen. Was werden wir in diesen Himmeln zu suchen haben? Sie sind Geisterräume der übersinnlichen Welt, und so wird auch das Allerheiligste ein Raum sein. Das irdische Allerheiligste als Raum muß nothwendiges Abbild eines himmlischen Raumes und Allerheiligsten sein. Ist dem so, so erhalten wir den Begriff eines himmlischen Heiligthums, welches örtliche Offenbarungsstätte des Absoluten, oder derjenige Ort ist, an welchem der Schöpfer seine der Creatur zugewandte Herrlichkeit derselben schaubar darstellt, an welchem er also zu dem Zweck dem creatürlichen Bedürfniß sich hingiebt. Hier ist dann die Gemeinschaft Gottes und des Menschen auf die unmittelbarste Weise hergestellt. Hier ist die Rechte Gottes und diese ist, wie Oetinger sagt, „die concentrirte Ubiquität in der Mitte des Archetypus." Hierher hat der Herr auf den Stuhl der Majestät sich gesetzt Hebr. 7, 26. 8, 1; Hier thront er zur Rechten der Majestät in der Höhe 1, 3. Die hier verwendete Pluralform bezeichnet den Himmel nicht als das schlechthin Eine und damit Allgemeine, sondern als das Gegliederte und damit Concrete. — Dies führt uns auf unsere Fassung des Absoluten zurück, welches nur wahrhaftiger Reichthum des Lebens ist, wenn es seinen Reichthum nach Außen formt, und sich so auslebt und ausleibt, da es kein Leben gibt, welches nicht auch Leiben ist § 1. Nehmen wir ferner hinzu, was über den Raum gesagt ist, es ergiebt sich daraus, daß Gott sein Ort uud Raum ist, sich als solchen setzen, sich manifestiren muß § 6. Er thut es, indem er seine active Gestaltung setzt und ebenso jenes Gebiet der Herrlichkeit setzt und umgreift, welches wiederum concreter Umschluß und Ort für die Geister- und die entsprechenden Naturwelten ist, aus deren lebendigen Rhytmus dieser Kosmos, eine laute Dissonanz in diesem materiellen Bestande, sich losriß.

Hieraus aber ergiebt sich, daß wir im Stande sind, unseren Vordersätzen entsprechend, die Rechte Gottes gradezu einen locus circumscriptus zu nennen. Denn wir verstehen dieses Umschriebensein als active Selbstsetzung und Selbstgestaltung Gottes. Diese Voraussetzung ermöglicht es, einen Ort Gottes anzunehmen, einen Centralsitz seiner Herrlichkeit, ein Allerheiligstes, wo die immanente Herrlichkeit des Herrn in der Transparenz unendlicher Schönheit zur concreten Darstellung gelangt. Ist hiermit die locale Auf-

fassung der Rechten Gottes, in völliger Realität betont, so ist das durch dieselbe Idealität ermöglicht, welche die localen Bestimmungen auf das Eifrigste bestritt. Sie that es auf Grund einer so völlig idealen Vorstellung von menschlicher Natur nnd Körperlichkeit, daß sie, die wirkliche menschliche Leiblichkeit Jesu im Himmel immer festhaltend, „die Rechte Gottes" doch nur für den Beweis der Allgegenwart verwandte. Denn immer trieb die Furcht, mit der Annahme des Orts auch das Eingeschlossensein in diesen Ort erkaufen zu müssen. So lange wirkten die aristotelischen Bestimmungen über den Raum nach.

Reale und ideale Auffassung der Rechten durchdringen einander in dem Satz, daß der Ort der Trinität der des Gottmenschen ist, der wie jene seine Gestalt hat und umschreibt, der das himmlische Allerheiligste, die Sphäre absoluter Herrlichkeit, in welcher er sich darstellt, ebenso wir jene ewig setzt und umschreibt.

Wurde durch einen klaren Begriff pneumatischer Leiblichkeit und demgemäß des Raumes die Annahme eines himmlischen Allerheiligsten als sehr bestimmten Orts ermöglicht, so wird die Annahme durch eine Betrachtung vielmehr gefordert, an welche hier nur zu erinnern ist. Es ist ja die, daß eine richtig verstandene Allgegenwart durchaus der Gegenwart irgendwo in eigentlichster und vorzüglichster Weise bedarf. Der Gefahr der Ubiquität als grenzenloser und indifferenter Ausdehnung zur absoluten Allgemeinheit, zu gleichartigem universellen Sein entgeht man in der That nicht durch die wiederholte Behauptung, es sei keine räumliche Extension gemeint. Wir entgehn ihr nur durch den Ernst einer Realpräsenz des Absoluten in intensivster Form und concretester Erscheinung an seinem Ort. Je concentrirter die Kraft, desto weitgreifender die Wirkung, desto bedeutsamer dehnen sich die Radien zur Machtsphäre.

Je bestimmter die Mitte, desto sichrer gehört ihr der Umkreis, denn jede mächtige Wirkung ist eine centrale, ist Central-Action. Sie führt die Strahlen der Thätigkeiten excentrisch aus sich heraus; je intensiver sie ist, desto extensiver wirkt sie. So ergibt sich für die Allgegenwart des erhöhten Herrn, soll sie nicht schlechte Unendlichkeit sein, das Postulat gesteigerter Gegenwart an bestimmtem Ort. Durch diese potenzirte Gegenwart erst kann ein lebendiger Begriff seiner Allgegenwart gewonnen werden. Also bedürfen wir der Voraussetzung eines himmlischen Heiligthums, wo in centralem Wohnen und Thronen

der Erhöhte, in seiner ihm eignenden Herrlichkeit ist. Für die Weite seiner Gegenwart legen wir hiermit allein den positiven Grundstein.

Zu derselben bestimmten Forderung, die Rechte Gottes als Ort zu nehmen, welcher alsdann für die Definition der Allgegenwart wesentlich mit sprechen wird, gelangen wir ebenso von einer anderen Seite her, welche sich dieser apriorischen Deduction als Kehrseite anreihen mag.

Auf die typische, weil universale Bedeutung der israelitischen Geschichte und ihrer Stiftungen wie der heiligen Hütte ist früher schon aufmerksam gemacht. Israel ist der erstgeborne Sohn Gottes, was ihm geschieht, ist vorbildlich für alle Völker. Die Anlage der Stiftshütte geschieht nach dem Vorbilde, welches Mose gezeigt ist, denn sie ist Ausdruck universaler Bestimmungen. Das Heiligthum drückt in seiner Dreitheilung drei Stufen immer innigerer Gemeinschaft Gottes und der Menschen, drei Kreise immer speciellerer Gegenwart Gottes aus. Der innerste Kreis das Allerheiligste, der Kreis eigentlichster Realpräsenz, ist irdisches Abbild eines Allerheiligsten im Himmel. Damit hatte Israel ein örtliches Heiligthum, welches das Himmlische täglich ihm darstellte, es hatte eine Kultusstatt, in dessen Innerstem die universale Mitte der Dinge mündete. Das Bundesvolk hatte damit nicht nur Unterpfand künftiger Güter, es hatte bereits eine wesentliche erste Zahlung in der vorbildlichen und doch auch gegenwärtig gnadenreichen Einwohnung. Und wäre die Stiftshütte nicht Abbild ewiger Verhältnisse, als Vorbild derselben finden wir sie im Hebräerbrief verwendet. Nicht nur das alttestamentliche Volk — so sagt der Brief — hatte einen örtlichen Centralpunkt göttlicher Offenbarung, auch das Volk des neuen Bundes hat eine theokratische Mitte. Es ist der Thronsitz, auf welchem der ewige Hohepriester sich niedergelassen hat. Und dieser Sitz der Herrlichkeit, fügen wir hinzu, ist Naturcentrum für das geschöpfliche Gesammtleben, er ist Gnadencentrum für das Gottesreich. Für dieses ist er der Quellpunkt aller überkleidenden, speisenden, corporisirenden Kräfte, der tiefe Brunn aller das ganze Reich durcheilender Bewegungen, die Mitte einer hier im eigentlichsten Sinn hervortretenden, und darum erst die Weite mächtig umkreisenden Gegenwart. Der ganze typische Charakter alttestamentlicher Geschichte muß uns den Gedanken aufnöthigen, daß im neuen Bunde nicht weniger sein

könne, als im alten, daß jene theokratische Mitte in vorzüglicherer Weise noch die geheime, durch den Vorhang unserer Materialität uns verdeckte, aber einst schaubare locale Mitte sei, um welche das Volk des neuen Bundes sich bewegt. Israel hätte durch das örtliche Allerheiligste größere Gnaden gehabt, als wir, denn örtliche concrete Gegenwart ist mehr, als die stättelose, abstracte und allgemeine; Gegenwart irgendwo ist für des Heils-Bedürfniß mehr als Allgegenwart überall. Und auf das Heilsbedürfniß, nicht auf die Reflexion, kommt es im Gnadenreich an. — Und hierzu kommt, daß das alttestamentliche Bewußtsein in der That höher stünde, als das neutestamentliche, wenn jenes die Gegenwart des Höchsten organisch, in Abstufungen, in simultaner und successiver Bewegung auffaßt, eine von intensiver Mitte aus werdende, je nach der Receptivität verschiedener Gebiete sich hinausführende und selbst bedingende annimmt. Diese Idee würde, wenn auch nur im Ausdruck, den sie in den Stufen des Hinzunahens zu Gott, wie die Stiftsfülle sie aufstellt, findet, diejenige einer fertigen und gleichartigen Allgegenwart unendlich weit überragen, wenn diese die dem neuen Testament wirklich zukommende wäre. Denn sie entspricht einem lebendigen, in das Werden der Creaturenwelt eingehenden, je nach ihrer Empfänglichkeit ihr nahenden, also die Abstufungen innerhalb der Creatur in sich aufnehmenden Absoluten allein.

Bemerkungen.

Die schneidendste Kritik der schlechthin illokalen Auffassung der dextra dei vollzieht sich im dogmatischen System selbst, sobald es über die letzten Dinge zu reden hat. Observa, sagt Quenstedt, spiritus s. ejusmodi symbolicis et parabolicis coelestis gloriae descriptionibus utitur, ut ex corporeis ad in corporea, ex visibilibus ad invisibilia deducat. Dies ist nun der bedenkliche Kanon für die Exegese, unter deren Hand der gesammte locus de novissimis spiritualistisch zusammenschrumpft (p. IV. c. 20. sect. 2. qu. 3). Der Kosmos fällt nun völliger substantieller Vernichtung anheim, Quenstedt gibt sich Mühe, die substantialis abolitio der renovatio und qualitatum immutatio gegenüber durchzusetzen, um ein abstractes Himmelreich, völlig im Widerspruch mit der doch festgehaltenen Leiblichkeit des Erlösers, zu erhalten. — Unter der Voraussetzung verklärter Natur würde der Kanon Quenstedts einfach umzukehren sein.

Neuere betonen denn auch die Nothwendigkeit concreter Fassung der Rechten.

„Wie nun im ganzen N. T. der Begriff „Himmel" weder ein rein localer, noch ein rein idealer, sondern beides zugleich ist, so auch in unserm Briefe. Gewiß hat der Verfasser unter dem Himmel überhaupt eine von der Erde verschiedene Localität verstanden — die wahrhaftige Hütte, deren λειτουργός Christus ist, ist auch local nicht auf der Erde, sondern in den Himmeln." So Riehm (Lehrbgrff. d. Hebräerbriefs II. S. 514), welcher das. v. d. Himmelfahrt äußert, daß d. Apostel sie „doch gewiß auch als eine locale Erhebung über die Erde betrachtet haben muß." — Bis hierher darf man völlig mit Riehm gehen. Anders aber ists, wenn er die physische Lage dieser Localitäten im Verhältniß zur Erdwelt zu bestimmen unternimmt. Wenn er die Lage der dem Vorderzelte der Stiftshütte entsprechenden himmlischen Räume feststellt, unter diesen Räumen „jenen zwischen dem Sternenhimmel und dem höchsten Himmel, der mit dem himmlischen Allerheiligsten identisch ist, liegenden übersinnlichen Himmelsraum" verstehen will, so gibt der Hebräerbrief für diese astronomische Fixirung keinen Anhalt. Wo, im Verhältniß zur Erd- oder Sternwelt betrachtet, jene übersinnlichen Räume zu suchen seien, darüber schweigt der Brief.

Auch Delitzsch findet, daß die „ausschließlich illocale" Fassung der Rechten Gottes an einer „ergänzungsbedürftigen Einseitigkeit" leide. Comment. Hebr. 1857. S. 15. Uebrigens gesteht er zu, daß das Zelt Hebr. 9 11 (Comment. zu d. St.) „ein jenseitiges, der Welt der Verklärung angehöriges" von τὰ ἅγια zu unterscheidendes, daß dieses der über Raum und Zeit absolut erhabene Ort Gottes" sei, jenseit aller Himmel Himmel, alle erfüllend.

Wenn er nun dennoch den Sohn nicht in dieses Hagion, sondern Bibl. Psych. S. 442) in die Doxa Gottes mit Hinweis auf Joh. 17, 5, eintreten läßt, oder in das „sich vor sich selber offenbare Wesen der Gottheit" — so möchte sich die hier zu Grunde liegende Nichtunterscheidung von Doxa als Manifestation des abs. Personlebens und vom Ort, τὰ ἅγια, dessen Mitte diese Manifestation ist, durch unsere Unterscheidung von transparenter Herrlichkeit wozu Joh. 17, 5 gehört, und transcendenter Herrlichkeit, welche eben mit ἅγια bezeichnet ist, leicht erledigen. Der Thronsitz gehört als figürliche Ausgestaltung zu ersterem. — Erkennt man das διά einmal als local, so bleibt nur Lünemanns Erkl. der σκηνή als die „niederen Himmelsräume als Vorstufe zum Allerheiligsten," entsprechend der πρώτη σκηνή des ird. Heiligthums, möglich, und diese Räume sind allerdings mit Stier „die Himmel," die Reihe sich steigernder Welten und Wesen.

Die Himmel aber sind auch Eph. 1, 10 (S. Meyer z. d. St.) deutlich als „Standorte" bezeichnet, auf denen, ἐπί, das zu Einigende sich befindet.

Uns exegetisch auf die wichtige Stelle A. G. 3, 21 einzulassen haben wir nicht nöthig, denn wir haben einmal den Standpunkt eingenommen, von welchem aus wir es verstehen können, wenn die Schrift unbewußt nach dem Augenschein oder in bewußter Oekonomie epideiktisch redet, und können diesen Standpunkt auch hier nicht verleugnen. Es ist vom Herrn hier gesagt: welcher muß den Himmel einnehmen. So übersetzt Luther. Gregor von Nazianz hat vielleicht Recht. Der Text sagt dann aus, der Himmel müsse Christum aufnehmen, und Beza

und nach ihm die reformirte Theologie fällt eifrig dem zu. Aber wenn Luther, Bengel und neuerdings Weiß, wenn alle lutherischen Exegeten über das Subject des Satzes sich in völliger Täuschung befanden, so waren sie immer im guten Recht, sobald sie den Gebrauch verwarfen, welchen die Gegner von der buchstäblichen Auslegung, als sei der Erhöhte in den Himmel ein- und von der Erde abgeschlossen, machten. Denn in der That wurde die Stelle vou ihnen als unüberwindliche Festung benutzt, so daß dieselbe zu den am meisten umstrittenen gehört. So konnte es nur befremden, wenn die Wittemberger im Katechismus von 1571 die Stelle im Sinn Beza's auslegten, denn man wußte, was damit beabsichtigt war.

In der neueren Theologie ist niemand energischer als Schöberlein für die eigentlich lutherische Fassung des Verhältnisses von Himmel und Erde eingetreten. (Grundl. d. Heils. S. 68).

§ 24. Der Leib der Herrlichkeit, in der alten Kirche.

Allerdings ist von der Verklärung selbst des Leibes Christi auch bisher schon geredet worden. Aber sie erschien in jedem der Falle als nur flüchtige Vorwegnahme einer später erst im regelrechten Verlauf der Entwicklung eintretenden Daseinsform. Im Verfolg der Untersuchung nun auf sie geführt, wird das Wesen dieser Verklärung näher zu erörtern sein. Denn war sie dort ein Akt augenblicklicher Suspension der materiellen Gebundenheit, so ist sie hier, wo sie im natürlichen Verlauf als Ergebniß innerer Arbeit hervortritt ein dauernder Zustand. Die Verklärung der menschlichen Natur ist überall vorhin vorausgesetzt, um für die erscheinende Herrlichkeit, die Rechte Gottes, verwendet und in sie eingefügt zu werden. Sie wird jetzt im Hinblick auf ihr Wesen und Wirken im Universum oder auf ihre generelle Präsenz zu betrachten, ihre Leistung für diese wird das Motiv der Behandlung sein. Werfen wir zunächst einen Blick in die Geschichte des Begriffs pneumatischer Leiblichkeit in der alten Kirche wie unter den Reformatoren.

Dort finden wir den Realismus Tertullians, auf welchen bereits hingewiesen, dann den origenistischen Spiritualismus, dem die Reaction nicht fehlte. Sehr bedeutend erscheint für unsern Zweck Cyrill von Alexandrien.

Wer mein Fleisch isset, der hat das Leben, und ich werde ihn

auferwecken am jüngsten Tage. Hier gibt das Fleisch, die Speise, das ewige Leben. Wenn, so meint Cyrill, das Fleisch gegen seine Natur gen Himmel steigt, so kann es auch gegen seine Natur lebendig machen, denn wer den irdischen Leib himmlisch macht, kann ihn auch zu einem lebenspendenden machen, obwohl er seiner Natur nach verweslich ist. Der Leib ist mit Christo verbunden. „Deshalb heißt er sein Körper und er ist eins mit ihm. Denn nach der Incarnation ist der Herr einer und bleibt einer ohne irgendwelche Theilung.“ So haben wir auch durch diesen Leib das Leben. „Deshalb gebrauchte er bei Auferweckung der Todten nicht nur wie Gott das Wort, den Befehl, sondern er wandte auch sein Fleisch gleichsam als Gehülfen zuweilen an, um dadurch zu zeigen, daß auch sein Fleisch, weil ihm verbunden, lebendig machend sei und um die Gläubigen zu lehren, daß es eben sein und nicht eines Andern Leib sei. Denn als er die Tochter des Synagogenvorstehers erweckte, legte er ihr die Hand auf, wie geschrieben steht, richtete sie auf und sprach: Mägdlein, ich sage dir, stehe auf, so daß Gott sowohl durch sein Wort, als durch die Berührung seiner Hand sie auferweckt. Und als er zu Nain eintrat — berührte er des Jünglings Leib und sprach: Jüngling, ich sage dir, stehe auf! Also erweckte er nicht nur durch das Wort, wie gesagt, sondern auch durch Berührung Todte, um zu zeigen, daß auch sein Leib lebendig machen könne. Wenn durch seine bloße Berührung Todtes lebendig wird, wie vielmehr werden wir leben, die wir sein Fleisch schmecken und speisen.“ (Basler Ausg. v. 1566 Lib. IV. c. 14 p. 201.).

Es würde leicht eine Reihe von Lobpreisungen des lebendigmachenden Fleisches des Herrn aus den Vätern vorzuführen sein, und wir würden in dieser Reihe denn auch Theophylakt finden, den wir nicht für die impletive Allenthalbenheit des Leibes Christi anzuführen vermögen. In dieser Frage sagt er ausdrücklich: „Eines bloßen Menschen Fleisch ist nicht nütze, aber weil Gott dies Fleisch mit sich verbunden hat, so ist es lebendigmachend, nicht weil es in Gottes Natur übergegangen ist, das sei ferne, sondern nach Art des glühenden Eisens, welches sowohl Eisen bleibt, als auch die Wirkung des Feuers zeigt. So ist das Fleisch des Herrn, obgleich es Fleisch bleibt, doch lebendig machend, wie das Fleisch Gottes.“

Aber kehren wir wieder den Blick auf die Stellung, welche Cyrill von Alexandrien in Folge der Personalunion der menschlichen Natur einräumt.

Am reichhaltigsten für unsern Zweck ist der Commentar zu Johannes. „Erforscht ihr, heißt es hier, mit löblicher Sorgfalt das Geheimnis der Menschwerdung, so werdet ihr auch erkannt haben, was im Fleisch wohnt, und werdet glauben, daß das Fleisch, obwohl es an sich selbst nichts vermag, doch lebendigmachend sei. — Denn weil das Fleisch mit dem lebendigmachenden Wort verbunden ist, so ist es durchaus ein lebendigmachendes Wesen geworden. Denn es hat das mit ihm geeinte Wort nicht zu seiner vergänglichen Natur herabgezogen, sondern es ist selbst zur Kraft des Besseren emporgehoben worden. Obwohl daher die Natur des Fleisches, als Fleisch, nicht lebendig machen kann, so thut und kann es dieses gleichwohl, weil es die volle Wirkung des Worts in sich aufgenommen hat. Denn hier ist nun nicht der Leib jedes beliebigen Menschen, nicht der Leib des Paulus oder Petrus oder Anderer, sondern der Leib, dessen Fleisch etwas nütze ist, ist derjenige des Lebens und unseres Heilands Jesu Christi selbst, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Denn wenn Honig, welcher seiner Natur nach süß ist, dasjenige süß macht, mit welchem er vermischt wird, würde es dann nicht thöricht sein, nicht glauben zu wollen, die lebendigmachende Natur des Worts habe den Menschen, in welchem es wohnt, nicht die Kraft, lebendig zu machen gegeben? Darum ist auch das Fleisch aller anderen Menschen nicht nütze, das Fleisch Christi allein, weil der eingeborne Sohn Gottes darin wohnt, kann lebendig machen.“ I. 209. Dies zu dem Wort: das Fleisch ist kein nütze. Der Herr spricht, fährt Cyrill fort, „die Worte, welche ich zu euch rede, sind Geist und Leben. Da zeigt er, daß sein ganzer Leib voll lebendigmachender Kraft ist. Geist nennt er hier sein Fleisch nicht, weil es die Natur des Fleisches verloren hat, und in Geist verwandelt ist, sondern weil das Fleisch auf das Innigste mit dem Geist vereinigt ist, hat es die ganze Kraft lebendig zu machen in sich gezogen“ 210. Kurz vorher hatte er gesagt, der Sohn habe das Fleisch ganz zu seinem Leben reformirt, sowie er später die Wirkung der göttlichen auf die menschliche Natur, derjenigen des Feuers auf die Kohle vergleicht. Das Wort hat sich in das eingelassen, was es nicht war, „damit auch die Natur des Menschen würde was sie nicht war, durch die Vereinigung leuchtend in der Herrlichkeit der göttlichen Majestät, indem sie vielmehr über die Natur erhoben ist, als daß sie den unveränderlichen Gott in ihre Natur herabgezogen haben könnte. Denn

es war billig, daß die unverwesliche Natur die verwesliche ergriffe und sie von der Pest befreite" IV. 241. — Die Schrift über die Incarnation ist reich an Aussprüchen für die Erhebung der menschlichen Natur, welcher der Logos die „Klarheit seiner Herrlichkeit und göttlichen Majestät" verleiht. Wie Cyrill die Erhebung der menschlichen Natur vorhin als Reformation bezeichnet hatte, so hier als Transformation. Der Sohn transformirt die angenommene Natur in seine Herrlichkeit und Operation. 239. Cyrill bespricht hier den Brief, den Athanasius deshalb an Epictet schrieb, erklärt sich gegen jede Verwandlung der einen Natur in die andere, um zu der Aeußerung zu gelangen: „Deshalb nennen wir Christi Leib göttlich, weil er Gottes Leib ist, und bekennen, daß er, von unaussprechlicher Herrlichkeit durchleuchtet, unverweslich, heilig und lebendigmachend ist." 266. Und so, fügt er hinzu, ständen in dieser Frage auch die Antiochener. Wir lehren daß die Unition allerdings zweier Naturen geschehen sei, bekennen aber nur einen Christus, einen Sohn, einen Gott. 270. Als Mensch ist er gesalbt mit Freudenöl über seine Genossen, und er ist der Erstgeborene; als Gott ist er der Eingeborene. 327. — Es wird von Cyrill immer genau unterschieden. „Anders sind Stand, Eigenschaften und, wenn man so will, Würde der Creatur, anders des Schöpfers, das Geschöpf ist Knecht, der Schöpfer Herr; wird aber das Geschöpf mit seinem Herrn verbunden, so wird es von der ihm eignenden Seinsweise (propria conditione) befreit, und in eine höhere hinübergeführt. So hat unsere vom Sohn Gottes angenommene Natur das ihr gesetzte Maß überschritten und ist in den Stand derjenigen, von welcher sie angenommen ist, aus Gnaden hinübergeführt (mensuram suam excessit et in conditionem assumentis eam per gratiam translata est) II. 167. Wenn Cyrill im Commentar die Himmelfahrt beschreibt, so kommt es ihm, wie Augustin, darauf an, zu zeigen, daß die Nägelmale nicht als Reste der Verweslichkeit des irdischen Leibes beibehalten, sondern als Zeugen seiner Herrlichkeit von ihm gewollt, seiner himmlischen Leiblichkeit durch seinen Willen aufgeprägt seien. Was für Wundenmale sind das mitten in deinen Händen? Fragen die himmlischen Geister. „Mit denen bin ich geschlagen im Hause derer, die mich lieben" — antwortet der Herr.

Soweit Cyrill. Diese Anschauungen mußten den Begriff verklärter Leiblichkeit im Allgemeinen und des Erlösers zumal möglich machen.

Das mußte auch das Ergebniß der Entschiedenheit sein, in welcher man im Alterthum hinsichtlich der Anbetung der menschlichen Natur des Herrn kaum zweifelhaft war. Wenn alle Knie sich ihm beugen sollen, so kann damit nur der Herr nach beiden Naturen gemeint sein. So betont Athanasius die Nothwendigkeit der Adoration der menschlichen Natur mit dem Logos sehr entschieden. „Ihr Thoren, redet er die Arianer an, warum bedenkt ihr nicht, daß der erschaffene Leib des Herrn die Anbetung dessen nicht von sich weisen kann, welcher unerschaffen ist? Weil er der Leib des Unerschaffenen geworden, so wird er der Leib doch dessen genannt, zu dessen Leib er gemacht ist, und deshalb sollt ihr ihm opfern und ihm eure Anbetung weihen, und deßhalb wird er in völlig rechtmäßiger Art verehrt und ihm göttliche Adoration gezollt." Wie ernsthaft es mit dieser Adoration gemeint sei, sieht man aus der Entschiedenheit, mit welcher Cyrill dieselbe gegen Nestorius für die menschliche Natur behauptet, mit welcher er jede getheilte Anbetung verwirft. Es drang für die alte Kirche die Ueberzeugung durch, daß beide Naturen in völliger Coadoration und Conglorification zu verehren seien. Bei Chrysostomus, Ambrosius, Augustin und Johann von Damask, ebenso bei Theophylakt, welcher hierfür sich gleichfalls wieder darbietet, liegen die Beweise gleichartiger Proskynese für beide Naturen ziemlich zahlreich. Cyrill geht im siebenundzwanzigsten Kapitel der Scholien über die Incarnation umständlich auf die Anbetung ein. Er zeigt, wie Menschen und Engel den vom Vater in die Welt Eingeführten in Einheit seiner Naturen adoriren, wie der Blindgeborne auch den Leib des Herrn anbetete, den er, als das Auge geöffnet wurde, nur vor sich sah, als der Meister sagte: Dieser ists der mit dir redet. Auch wird nicht unbeachtet zu lassen sein, wie dies bei Besprechung des eucharistischen Opfers hervortritt. „Niemand ißt, sagt Augustin, das Fleisch des Herrn, er habe es denn zuvor angebetet." Und Ambrosius betont in geweihter Rede, wie die Gläubigen bei der Feier der heiligen Geheimnisse das Fleisch anbeten, „welches die Apostel im Herrn Jesu anbeteten." — Und wie hinsichtlich der dem Fleisch Christi zuzugestehenden Adoration war man auch darüber einig, daß diesem Fleisch Allmacht beizulegen. „Und wenn — sagt Cyrill — gesagt wird, der Herr habe Glorie, Gewalt und Herrschaft über Alles von Gott empfangen, so ist dieses auf die Eigenschaften der menschlichen Natur zu beziehen" ad reg. l. III. p. 365.

Und dennoch hat das Alterthum im Ganzen keinen Begriff von Verklärung der Materialwelt, von einer Umwandlung derselben aus ihren eigensten Gründen heraus. Und diese Einseitigkeit wirkt denn auf unsere Frage.

Es liegt auf der Hand, weshalb innerhalb der alten Kirche der Gedanke verklärter und erhöhter Leiblichkeit niemals eigentlich sich geltend machen konnte. Wo der Platonismus herrscht, ist die Körperlichkeit so unwesentlich geachtet, daß es nicht der Mühe werth erscheint, für sie sich zu bemühen. Daher die Augustinischen Bestimmungen, welche tief ins Mittelalter hineinreichen, und den Leib immer nur als Instrument der Seele nehmen. Immanentes Leben hat dieser Leib nicht, alle seine auch nur vitalen Processe bekunden kein solches, sie sind nur Ergebnisse der Einwirkung der Seele auf die an sich todte Stofflichkeit. Die Physiologie geht überall in die Psychologie auf. Und diese platonische Grundrichtung geht hindurch bis zu Johann von Damask. Wo man aber genöthigt ist, auf pneumatische Leiber der Auferstehung sich einzulassen, dort legt man ihnen, wie Hieronymus, Nerven, Adern, Zähne und Magen bei. Ebenso hat, mit wenigen Ausnahmen vielleicht, das gesammte Mittelalter eine uns unbegreifliche Anschauung von der Art der Leiblichkeit des Erhöhten. Hervorragende Scholastiker reden nicht nur über seine Wunden, sondern über Haupthaar und Bart und über seine gliedliche Structur, als gäbe es eine Osteologie des Jenseits. Man kann sagen, es liege im Interesse Berengars von Tours, den Erhöhten in irdischer Massivität darzustellen. Es mag sein, aber daß er so spricht zeigt, was das wissenschaftliche Bewußtsein der Zeit ertrug. Es ertrug es, daß Ratramnus außer Fleisch und Gebein ihm auch Nerven beilegte. Allerdings legte man dem Leibe Christi zur Rechten Gottes auch Impassibilität und Incorruptibilität bei, aber unter diesen Umständen sieht man kaum, mit welchem Recht es geschah. Und die mechanische Weise grade, in welcher man den Körper des Herrn abwechselnd mit einer oder mehreren der von Hugo v. St. Victor aufgestellten vier Eigenschaften verklärter Leiber versah, zeigt deutlich, wie entfernt der Gedanke einer Natur war, welcher diese Eigenschaften in natürlichster Weise und immer eigneten, oder wie sehr die Idee einer Restauration der Materialwelt von der ihr inne wohnenden Causalität heraus fehlte. Daß dem zur Rechten des Vaters thronenden Leibe des Herrn quantitative Seinsweise zukomme, daß er in loco und zwar circum=

scriptiv sei, darüber ist unter den Scholastikern wohl niemals Meinungsverschiedenheit gewesen. Der Leib nimmt als Körper den ganzen Raum ein, und in diesem Raum nimmt jeder Körpertheil wieder seinen besonderen Raum ein, denn die Theile und Verhältnisse des menschlichen Leibes sind ja bis auf den Schmuck der Haare in der Auferstehung und Himmelfahrt völlig bewahrt. Ist doch auch nach Thomas kraft natürlicher Concomitanz neben dem Fleisch des Herrn auch Alles, was damit in Verbindung steht, in der Hostie gegenwärtig, auch Knochen und Nerven. Biel fügt wieder hinzu, was zur äußern Gestaltung des Leibes gehört: Haare und Nägel. Und wenn wir von Schwere, Wärme, Feuchtigkeit des Leibes bei Nießung der Hostie Nichts empfinden, so ist das nur durch eine Aufhebung der Wirkung dieser Eigenschaften des Leibes Christi möglich, welche Gott eintreten läßt. Der Rückschluß vom eucharistischen Leibe auf den himmlischen ergibt leicht, wie man diesen dachte. Materie und Geist waren scholastisch getrennt, so daß völlig entsprechend Zwingli später fragen konnte, zu was es auch führe, das Fleisch geistlich zu nennen. Es heiße das grade so viel, als wolle man von einem Eisen reden, welches Holz sei. „Geistlicher Leib, — läßt sich grade so gut verstehen, als wenn man sagt: Körperlicher Geist, oder fleischerne Vernunft.“

---

§ 25. Der Leib der Herrlichkeit, bei Luther und Chemnitz.

Werfen wir nun einen Blick auf die Fassung der Leiblichkeit Christi bei den Reformatoren.

Als man zu Marburg über den Raum disputirte, war Zwingli ohne Zweifel Luthern überlegen. Beide aber, so scheint es, vereinigten sich in der Annahme, der Leib Christi im Himmel sei umschrieben. Und diese Umschriebenheit faßten sie völlig nach Art der Schule. Das zeigen die Beispiele, deren sie sich bedienten. Der Leib Christi ist umschrieben wie die Nuß durch ihre Schale in bestimmter Weise eingefaßt, oder wie der Baum durch seine Rinde von deutlicher, fester Grenze umschlossen ist. — Während Zwingli und die reformirte Theologie von dieser Betrachtung des zur Rechten Erhöhten

überhaupt niemals frei geworden, wurde Luther sehr bald über diesen Standpunkt hinausgeführt. Nur die Gefahr lag nahe, entsprechend der idealistischen Auffassung des himmlischen Raums, der Rechten Gottes, auch die Leiblichkeit des Herrn unlebendig und spiritualistisch zu nehmen. Hier aber forderte der Sacramentsbegriff den Realismus, um die himmlische Gabe völlig concret zu besitzen.

Luther zeigte deshalb, wie die Erleuchtung durch den ganzen Leib gehe „daß er so klar und leicht wird sein wie die Luft, so scharf sehen und hören so weit die Welt ist." Aber auch er ist geneigt anzunehmen, daß die Nägelmale und Wunden Christi, „schön und tröstlich" an seinem Leibe immerdar erscheinen, „und kann wohl sein, daß er dieselben Zeichen oder Male behalten habe, die vielleicht viel schöner und herrlicher am jüngsten Tage leuchten werden, denn sein ganzer Leib, und er sie für aller Welt zeigen wird, wie die Schrift saget: Sie werden den sehn, den sie zerstochen haben." Um Luthers Real-Idealismus in dieser Frage zu sehn, muß man jene Aeußerungen über die Allenthalbenheit des Leibes Christi lesen. Man wird die Widersprüche, wird die Gefahr sehn, daß dieser Leib haltlos zerfließt, wird aber immer die Arbeit und das Verlangen bemerken, ihn concret zu halten. Christi Fleisch ist „voll Gottes oder durchgöttert wie ein Wasser, das durchzuckert ist, daran schmecket man kein Tröpflein Wassers, sondern einen lieblichen süßen Zuckergeschmack und Kraft. So auch wer seinen Leib ergreifet, der hat nicht allein ein schlecht Fleisch und Blut Christi, sondern ein durchgöttert Fleisch und Blut." So in der Erklärung des sechsten Kapitels Johannis: Fleisch und Blut Christi „fleischert und blutert" nicht, es ist durchdrungen von der Gottheit wie das Wasser vom Zucker. Und im Sermon vom Sacrament wird die lebendigmachende Kraft dieses Fleisches betont, welches sich nicht, wie vergängliche Speise, in den wandelt, der sie isset, sondern wandelt den, der sie isset, in sich „und machet ihn ihr selbst gleich, geistlich, lebendig und ewig." Alles das treibt auf eine ideale Auffassung des Leibes in seiner paradiesischen Existenz.

Die ganze Sammlung der Zeugen in der von Kirchner, Selneccer und Chemnitz 1584 herausgegebenen Apologie des Concordienbuchs dient, zu zeigen, daß nicht die göttliche Natur es sei, welche, wenn auch durchs Fleisch, lebendigmache, sondern daß dem Fleisch selbst die Kraft, lebendig zu machen aus der Personalunion zukomme,

und daß ebenso nicht zwei Wirkungen, die göttliche und die der menschlichen Natur mitgetheilte von ihr nun ausgehende, sondern nur eine Wirkung, ein Akt des Lebendigmachens im Gottmenschen anzunehmen sei. Die eine göttliche Wirkung lebendig zu machen, ist und bleibt der göttlichen Natur immer eigen, „lesset sich aber gleichwohl in der angenommenen menschlichen Natur sehn, wirket, leuchtet und scheinet in, durch und mit derselben, also daß Christi Fleisch darum und daher lebendigmachend ist, nicht daß es das Leben selbst wesentlich worden, und also mit der Gottheit des Sohns eines Wesens sei, oder eine abgesonderte Kraft von der Gottheit, lebendig zu machen, an und für sich selbst empfangen, sondern, daß es wie Cyrillus recht redet, durch die persönliche Vereinigung zur Gemeinschaft und Herrlichkeit solcher Kraft kommen ist, daß es die Creaturen, so des Lebens bedürfen, könne lebendig machen". S. 16. Dem entsprechend setzt Chemnitz mit den Seinen hinzu, daß Christi Fleisch gleichfalls angebetet werde und sie erklären es. „Wir beten das Fleisch Christi nicht an wegen seiner wesentlichen und natürlichen Eigenschaften, auch nicht von wegen der großen Gaben, damit die Menschheit Christi mehr, höher und größer, denn alle andere Creatur begabt ist, welche erschaffene, endliche Gaben sein, gleich als wäre die Ursache der Anrufung und des Anbetens im Fleisch Christi selbst, aliquid formaliter haerens in carne Christi, — sondern, wie bisher gesagt, sehen wir auf die persönliche, unzertrennliche Vereinigung beider Naturen, um welcher willen und nach Art derselben wir die herzlichwahre Anrufung auf die menschliche Natur in Christo so wohl, als auf seine göttliche, und also auf die ganze Person Christi richten, wie die ganze rechtgläubige Kirche zu jeder Zeit gelehret hat."

Ziemlich ausführlich und sehr übersichtlich hat grade diesen Streitpunkt Lucas Osiander II. in seinem 1607 zu Wittenberg herausgegebenen Enchiridion behandelt. Er stellt die Frage, ob in abstracto die menschliche Natur Christi, selbstverständlich als innerhalb der Personalunion betrachtet, angebetet werden müsse? Wer, so antwortet er, die Anbetung Christi nur auf seine Gottheit beschränkt, trennt die Naturen und theilt die Person. Er führt also den Nestorianismus ein. Damit fällt die Realität der Prädicate in welchen der Mensch Jesus: Gott genannt wird, hin. Wir sind dann durch eines bloßen Menschen, nicht durch Gottes Blut erkauft, während der „katholische Glaube" uns doch denjenigen einen wahr=

haftigen Gott nennen lehrt, dessen Blut für uns vergossen ist. Christus ist unser Mittler, Priester und König nicht nur nach seiner göttlichen, sandern auch nach seiner menschlichen Natur. Die Kirche betet ihn als Mittler an, betet ihn also nach seiner menschlichen Natur an. Das bezeugt die Schrift: Alle Könige werden ihn anbeten Ps. 72; der da herkommt aus den Vätern nach dem Fleisch, er ist Gott über Alles, gelobt in Ewigkeit Röm. 9. Gott hat ihn erhöht und ihm einen Namen gegeben, daß Aller Knie in diesem Namen, im Namen des ganzen Christus, nicht einer Natur nur, sich beugen Phil. 2. Joh. 45. Das Lamm, welches erwürgt ist, also auch die menschliche Natur, ist würdig, zu nehmen Kraft und Reichthum und Weisheit und Stärke Apostg. 5. Das unschuldige und unbefleckte Lamm ist der ganze Christus. Dieser thront zur Rechten, und es werden ihn anbeten alle Engel Gottes Hebr. 1. — Und so beten ihn nach beiden Naturen die Waisen aus dem Morgenlande an, so der Oberste, welcher vor ihm niederfiel. — Es liegt dieser Theologie Alles an der Gegenwart des Herrn nach beiden Naturen. Dies ist das Ziel der Arbeit. Man lese das Nöthige in den ungemein praktisch angelegten Loci von Andreas Musculus, Erfurt 1563, wo jede und auch diese dogmatische Frage durch Stellen der Kirchenväter beantwortet ist, und wo man für die Anbetung auch der menschlichen Natur die entscheidenden Winke Augustins und Cyrills findet. — Diese Natur selbst, die Leiblichkeit des Herrn, wurde, wenn auf dem Alterthum in diesen seinen Aeußerungen fortgebaut wurde, von allen den Dogmatikern der Gefahr ausgesetzt, in das All der Dinge, wie wir sehen werden, zu zerrinnen, welche die Richtung von Luther und Brenz einschlugen.

Abbiegungen indeß von der idealen Auffassung des Wesens der Leiblichkeit finden wir sehr häufig, selbstverständlich am meisten dort, wo man die generelle Omnipräsenz der menschlichen Natur des Erlösers angriff.

Wie groß das Bemühen war den Leib des Erhöhten als wirklichen menschlichen Leib festzuhalten, zeigt Heshus. In seinen „Schlußreden“, welche die Thesen für seine Helmstädter Disputation von 1583 enthalten, lautet die 75. These: „Jesus Christus ist ein wahrer Mensch, hat Leib und Seel, und Christi Leib behält in Ewigkeit seine wesentlichen Eigenschaften hat seine Größe, ist endlich, hat Fleisch, Beine, Nerven, Adern und Blut. Und Christi Leib und

Blut ist wahrhaft gegenwärtig im heiligen Nachtmahl nach dem klaren Wort Gottes.“ Ist diese Auffassung durch den völligen Mangel des Begriffs der Verklärung erleichtert, so ist nur nicht ersichtlich, wie Heshus dennoch die Rechte Gottes so wenig örtlich und leiblich nimmt, denn sie muß doch dieser seiner concreten Gestalt des Erlösers entsprechend sein.

Bemerkungen.

Thummius in Maj. Jesu Christ. θεανθρ. Tub. 1621. p. 175. bestimmt die circumscriptive Leiblichkeit des Erhöhten: Abest a sua praesentia supernaturali omnis abolitio humanae naturae in nudum phantasma et spectrum, abest omnis dilatationis geometricae periculum, cum nullis locorum temporumque διαστήμασι circumscribatur, abjicienda omnis corporae distensionis, omnis aereae expansionis, omnis physicae localitatis, omnis geometricae quantitatis, magnitudinis, diffusionis, crassitudinis, longitudinis, latitudinis speculatio.“ Ebenso Phil. Nicolai in Synops. art. controv. de omnipr. Chr. 1606. pos. 242: „Talis est. omnipr. Chr. ratio ut videant omnes — non carnem illam ex hac ejus hyperphysica πανταπαρουσία multiplicari, non circumscriptionis suae limitibus emoveri, non localiter extendi, non in infinitum dilatari, non ab immenso τῷ λόγῳ absorberi, nec in divinam nat. transmutari, sed immutabiliter suis naturae terminis ambiri, finitamque persistere et suam circumscriptionem retinere.“

Auf die hier liegenden Einseitigkeiten in der Bestimmung braucht nicht hingewiesen zu werden.

---

§ 26. Der Leib der Herrlichkeit in ideal-realer Fassung.

Im Stande der Erniedrigung war mit der objectiven Person-Einheit die Möglichkeit für subjective Durchdringung der zwei Bewußtseinsformen gesetzt. Das Ziel idiopoietischer Annahme von Zuständen und Fähigkeiten der menschlichen Natur durch die göttliche, sowie jeder Metadose göttlicher Eigenschaften an die Menschheit, oder sagen wir: das Ziel jeder gegenseitigen Einwirkung der Naturen, war im apotelesmatischen Zusammenwirken, für den Stand der Entäußerung genügend, erreicht. Die ganze gegenseitige Einwirkung war ein fortgesetzter Akt gegenseitiger wesentlicher Durchdringung gewesen.

Im Stande der Erhöhung wird die vollendete eine essentielle Durchdringung eintreten. Die beiden Naturen werden für einander nicht nur thätig sein, sie werden in einander ruhen. Die Naturen-Einheit ist aus dem Stadium blos physischer Setzung durch die intellektuelle Entgegensetzung hindurch zur ethischen Durchsetzung gelangt § 13. Aus der Einwirkung ist Einwohnung geworden, und in dieser ruhen die Naturen aufgeschlossen und hingegeben ineinander, womit dasjenige erreicht ist, was die Dogmatik durch Annahme einer Mittheilung der Eigenschaften zu erreichen suchte. Um die essentielle Durchwohnung anschaulich zu machen, genügen nicht naturhafte Kategorien. Die chemische Durchdringung zweier Substanzen ist ein Prozeß, dessen Niederschlag eine Naturalisation also ein Neues und eine leblose Eins ist. Der Prozeß der Durchdringung der Naturen muß eine lebendige Einheit ergeben.

Freilich vortheilhafter ist die Heranziehung gewisser Beispiele von gegenseitigen Beziehungen aus dem Bereich organischer Wesen. Was § 12 von Wechselwirkung der Ehegatten, von gegenseitiger Theilnahme, Mittheilung, von Austausch und inniger Gemeinsamkeit gesagt war, das bezog sich auf wirklich gemeinsamen Besitz an Erfahrungen oder anderen geistigen Werthen. Es konnte sich, fanden wir dort, nicht auf die Eigenschaften beziehen, für welche durch Einwirkung geweckt und gewonnen, für welche durch Umgang gewöhnt und erzogen werden kann, welche aber in strengem Sinn nicht mitgetheilt zu werden vermögen. Vielleicht läßt sich in Etwas hier weiter gehn. Das chemische Verhältniß der Substanzen, welche ein Gespanntsein zweier aufeinander sich beziehender Seiten darstellen, erscheint auf höherer Stufe in dem Verhältniß der beiden Geschlechter wieder. Jedes für sich ist unvollständig, jedes sucht durch Heranziehung, gewissermaßen Absorption, des Andern seinem Mangel abzuhelfen, seine volle Integrität zu gewinnen. So ist ein Assimilationsprozeß eingeleitet, welcher innerlichst anhebt, indem jede Gedankenmittheilung, jedes geistige Nehmen und Erlernen schon Aneignung und Assimilation ist. Das Erdleben des Erlösers war die Stufe fortgehender Assimilation, vorwiegend intellektueller Gleichsetzung, das gesammte Erdleben bezeichnend, auf physischer Grundlage immerhin sich vollziehend. Mit dem Stande der Erhöhung wurde die ethische Synthese gegeben. Die Spannung der Geschlechter, um bei diesem Vergleich zu bleiben, löst

sich hier in völliger gegenseitiger geistleiblicher Hingabe. In ihr schließt der intellektuelle Akt mit dem physischen sich zusammen. Jede der beiden Seiten assimilirt im Gattungsprozeß die andere, jede gibt der andern sich hin, um in der anderen sich zu erkennen, und in ihrem eigentlichen Wesen aus der anderen sich neu zurückzunehmen, sich in völliger Hingabe völlig zu besitzen. Der Lohn der Entäußerung und Hingabe auf beiden Seiten ist also derjenige höherer Verinnerung und innigerer Zurücknahme, oder erhöhter Lebensseligkeit. Durch gegenseitiges Sichineinander-Versetzen, durch ekstatisches Ineinander-Uebergehen, wie denn die Liebe in ihrer Steigerung immer ekstatisch ist, erreicht jede der beiden Seiten und Hälften das Gefühl der Ergänzung, Vervollständigung und Ganzheit. Die Seiten schlagen im Gattungsprozeß sich einander reintegrirend in eine Einheit zusammen, in welcher sie als Seiten dennoch bewahrt sich wissen, denn ohne diese Bewahrung würde das Ganze wieder auf die des bloßen chemischen Verhaltens herabsinken. Damit ist eine Gemeinsamkeit der Thätigkeiten, Zurückstände, Begegnisse dem Ganzen völlig gesichert, und eine Gemeinsamkeit der Eigenschaften im rechten Sinn nicht ausgeschlossen. Denn die Ehe-Hälften, wie die Sprache sie richtig bezeichnet, welche ineinander sich einlebten, immer mehr gleichartig gestimmt für einander sich bestimmten, im Gattungsprozeß sich ergänzten, und die Einheit fanden, in welcher sie ihre Einseitigkeit ausglichen und sich ineinander versetzend einander durchwohnten, sind in einer Gemeinsamkeit nicht nur der Zustände, Thätigkeiten, Begegnisse sondern auch der Eigenschaften. In Folgen jener wesenhaften essentiellen Durchdringung hat der Mann Theil an der eigentlich weiblichen seelenvollen Zartheit der Frau. Sie ist ihm als Eigenschaft nicht mitgetheilt, aber er hat Theil an ihr in mittelbarer Weise, denn er besitzt sie insoweit und so wie er die Trägerin dieser Eigenschaft besitzt, und er wirkt durch diese Eigenschaft, indem er mit der Trägerin zusammenwirkt. In dieser Art besitzt die göttliche Natur gewisse Eigenschaften der menschlichen und wirkt durch sie, indem sie in Einheit mit ihrer Trägerin wirkt. So wirkt sie durch die Leiblichkeit des Menschen Jesus, denn sie ist in menschlicher Form leiblich und hat Theil an dieser Eigenschaft der menschlichen Natur, in dieser Weise geformt zu sein, weil sie die Trägerin dieser Eigenschaft besitzt und ihr Eigen nennt. Diese Leiblichkeit ist nicht mehr nur die des Menschen, sie ist die des Logos. — Und in derselben Weise

hat das Weib Theil an den Eigenschaften des Mannes, die menschliche Natur und Leiblichkeit ebenso an der göttlichen Herrlichkeit.

Und würden wir nun in der Analogie des Gattungsprozesses weiter gehen wollen, so würde sich das Product dieses Prozesses als Bild apotelesmatischen Zusammenwirkens beider Naturen von selbst darbieten. Wie beide Eltern sich im Kinde wiederfinden, wie die Verschiedenheit in eine unbegreifliche Einheit tritt, welche nicht Neutralisation sondern lebendige Ineinsbildung ist, so ist das Ergebniß der Idiomen-Gemeinschaft die gemeinsame That der Hinausführung des Heils auf Grund der Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen im Gottmenschen. Scotus Erigena sagt von der durch das Gespräch herbeigeführten Gemeinsamkeit zweier Redender: Aus zwei Intellekten wird einer. Weit mehr noch wird aus zwei Willen und zwei Thätigkeiten ein Wille und eine That. Nur daß diese That, worüber später zu reden sein wird, nicht der Weite der Unermeßlichkeit zugewandt, sondern auf die Heils-Oekonomie beschränkt oder Heilsthat ist.

Ueber die Stufe der Redefigur der Allöose, des mechanisch gedachten Nebeneinander der Proprietäten beider Naturen, sind wir damit hinausgeschritten, und fanden die Annahme gegenseitiger Einwirkung für dieses Ziel genügend. Weiter aber soll man zu enträthseln nicht versuchen, denn wie von der Ehe, wie von der unter diesem Bilde dargestellten Gemeinschaft Christi und der Gemeinde, so kann man von dieser Gemeinschaft beider Naturen nur sagen: das Geheimniß ist groß. Von der in Christo geöffneten absoluten Mitte aus aber wird es in immer weiteren Schwingungen seine Wirkung breiten. Denn der Meister hat in seinem Leibe diejenige Stofflichkeit in ihre eigentliche Existenzweise zurückgeführt, welche uns aus unserer telluren Umgebung zuströmt, uns aber ebensobald wieder verläßt, da wir nicht im Stande sind, sie über ihren nur chemischen Werth also über ihre Zerbrochenheit und Versetztheit emporzuführen. Im Leibe des Herrn finden wir nun die neue Erde im Anbruch. Die Materie ist, in die Natur zurückgewandelt, der Schwere und dem Dunkel zugleich enthoben. Schwere wie Dunkel sind Ergebniß der Zersprengtheit, der Auflösung der Gemeinschaft der Prinzipien, die nun selbstisch sich widereinanderkehren. Durch den Geist in die Einheit zurückgeleitet ist aus dem Feuer, welches verzehrender Grund der Selbstsucht ist, und in Verbrennung und Verwesung ausschlägt, das

Licht geworden, welches die sichtbare Darstellung freier Evolution ist. Alle Qual entzündeter Involution ist gelöst, und das Gebundene ist in freiste Bewegung also in Lichtglanz verklärt. Verklären heißt: das Dunkle, Schwere, Verwesliche, klar machen, und mit der Klarheit ist nicht, wie die Scholastik wollte, eine der Eigenschaften pneumatischer Leiblichkeit nur bezeichnet. Diese ist vielmehr vollständig damit erklärt, und in dieser Leiblichkeit gipfelt jetzt am Absoluten selbst das ganze kosmische Leben. Dieser Leib in voller feierlicher Majestät, in der idealen Herrlichkeit, der in keines Menschen und Engels Sinn gekommen ist, ist jetzt die Mitte des ganzen Umkreises der Materialwelt, deren Radien in diese Mitte weisen, welche Stufe auf Stufe Einfluß und Wirkung in die Weite senden wird, um von dem Angelpunkt mikrokosmischer Einheit aus die makrokosmische Vielheit und Weite zu unterwerfen und zum Einklang zu bringen. Es ist ein Quell und Prinzip allgemeiner Verklärung am Thron in der Höhe eröffnet, um von hier aus zu den Enden der Erdwelt zu dringen. Dies Prinzip ist eine geistdurchdrungene dem Geist gegenwärtige Natur, in welche hinein das Universum zu ziehen und zu verklären ist. Diese Natur ist die mystisch-ideale Tiefe der Elementarwelt.

Zu diesem Idealismus aber tritt nun die Forderung voller Realität des Leibes.

Aus früher Gesagtem geht uns zur Genüge hervor, daß der Leib eine Vollkommenheit, die nothwendige Projection der Innerlichkeit ist, die der Innenseite entsprechende Aeußerlichkeit. Dieses, im kosmischen Leben verschobene Verhältniß tritt in voller Idealität in der jenseitigen Welt wieder hervor. Ist der Geist in nur materieller Leiblichkeit unfrei gebunden, so ist er in verklärter Leiblichkeit dagegen nur einfach ausgedrückt und ausgestaltet. Die Umrisse dieser Gestalt sind die von ihrer eigenen Innerlichkeit bestimmten, sind freie Entfaltungen der Idee. Umschriebenheit ist also hier im durchaus aktiven Sinn zu verstehen. Der Leib des Herrn zeigt sich in jenen festen Grenzlinien, ohne welche er nicht abgeschlossen, nicht schön, nicht vollendet wäre. Diese Linien indeß sind von Innen her gefordert und gesetzt. Sie sind nicht starr, sie sind, daß ich so sage, flüssig, ohne damit zerfließend und unbestimmt zu sein. In jeder Darstellung einer Theophanie treten uns in Fackeln, Flammen, Augen, Rädern und Blitzen ebensoviele Formeln für eine uns unerklärliche Bewegung des Absoluten entgegen. Wir sollen ahnen, daß mit

der Ruhe in Majestät die Bewegung verbunden ist, welche das Eigenthümliche alles Lebens ist. In den Rädern, welche nach vier Seiten und Himmelsgegenden kreisend laufen, zeigt sich uns zumal die Tendenz, die Herrlichkeit nach Außen zu legen. So flammt, dürfen wir vielleicht sagen, die Natur und die Herrlichkeit des Königs aller Könige in die Weite, wenn sein Saum den Tempel füllt, während sichtbar den Seligen und umschrieben von Innen der Leib der Herrlichkeit thronend bleibt.

Des Weitern bedarf es nicht. Andere Bestimmungen für den Begriff verklärter Natur sind bereits § 1 gegeben.

---

§ 27. Die theokratische Mitte.

Es bleibt übrig, die Rechte des Herrn in ihrer concreten Fülle als theokratische Mitte zusammenfassend darzustellen, um in dieser Mitte zugleich den Ausgangspunkt für die universale Wirkung und Gegenwart des Herrn zu gewinnen. Es darf vorausgesetzt werden, daß die Anschauung pneumatischer Leiblichkeit und Natur auf jedem Schritt verständigen helfe.

Der Herr, welcher gesagt: Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater! war nun beim Vater. Er hatte verheißen, die Stätte zu bereiten. Er hatte gebeten um die Herrlichkeit, die er ewig beim Vater gehabt. Er war, als er den Blicken der Jünger entschwand, in den Himmel getreten, in jene Gebiete der Geisterwelt etwa, deren Glied dieser Kosmos vor seiner Materialisirung war. Denn diese Welten sind im Himmel, die Engel sehen allezeit das Angesicht des Herrn. Wir nannten diese Behausungen das Heilige, die vollkommenere Hütte. Durch sie, ohne damit einen Raum zu durcheilen, trat er in den Himmel Gottes, in Beziehung auf das universale Leben, das Allerheiligste, das transcendente Gebiet absoluter Naturwelt. Es ist das Land der Herrlichkeit, naturhafter Reflex der absoluten Fülle, in Licht und Leben, Ton und Farbe und der seelenvollen Anmuth immer quellender Form und Bewegung weit hingegossen. Es ist die ausgebreitete Fülle eines Naturlebens, wel-

ches, als Projection seines Personlebens aus der Tiefe des Absoluten immer neu steigend, den weiten Umkreis des göttlichen Lebens bildet.

Dies ist das Gebiet transcendenter Herrlichkeit, wie wir es früher genannt, welches der Sohn zum Zweck der Menschwerdung verlassen hatte. Es gehört zu der Herrlichkeit, welche Diejenigen gleichfalls sehn sollen, welche der Vater dem Sohn gegeben hat.

Aber diese Welt der Herrlichkeit ist nur der weite blühende Umkreis der Stadt Gottes. Dieses ist die Stätte, an welcher sich der Eingang Gottes in die Creatur, der Rückgang der Creatur in Gott, die Einheit und Einwohnung des Göttlichen und Menschlichen darstellt. Hier ist die Gesammtcreatur im Menschen, ihrer Spitze, auf Gott zurückgeführt, daß er seine Ruhe in ihr hat, hier ist die Hütte Gottes bei den Menschen wie im Paradies des Anfangs. Die Stadt ist eine werdende, denn sie erwartet die Vollendung der Gemeinde, deren leuchtender Leib sie sein wird, für die sie angelegt ist. Denn nicht die Gemeinde macht erst die Stadt und setzt sie gleichsam als entsprechende Form aus sich heraus, sondern die Stadt ist das reale und völlig concrete Gebild, die bereitete Stätte der Wohnungen im Hause des Vaters. Es ist dies himmlische Jerusalem, das droben ist, die Mutter der Gläubigen auf Erden Gal. 4, 26, zu welcher als Stadt des lebendigen Gottes diese im Glauben schon gekommen sind Hebr. 12, 22. Diese himmlische Metropole im Glanz durchscheinenden Goldes und edlen Gesteins, im Licht der vollendeten Schönheit bedarf nicht des Sonnen- und Mondenlichts. Das Licht, in welchem sie strahlt, kommt aus andrer Quelle, und das Licht des Erbes der Heiligen Col. 1, 12 ist auch andrer Art.

Denn mitten in der Stadt ist die Herrlichkeit, von welcher sie erleuchtet wird, es ist der Thron der ewigen Majestät. Statt des Tempels hat die Gottesstadt den erscheinenden Herrn selbst, die concrete Plastik seiner immanenten Fülle, die Theophanie.

Die Gestalten und die aufeinander folgenden oft rasch und zusammenhangslos wechselnden Bilder bei Daniel und dem Apokalyptiker sind nicht gegeben, um im Einzelnen ausgedeutet zu werden. Nur wenige Haupt-Züge sind es, welche der großen durch alle Gesichte der Schrift hindurchgehenden Theophanie gleichbleibend zukommen.

Ueberall tritt die Naturwelt in die Schilderung des Thrones ein —, erscheine er nun ruhend als solcher oder wie bei Ezechiel als cherubgetragener Wagen. Es sind Crystall und Edelsteine, welche

verwendet werden. Beide erinnern lichtdurchdrungen an die Verklärung der Naturwelt. Sie sind ja in dunklen Kammern der Erde helle Weissagungen. Sie tragen den Thron, und ihrer Mannigfaltigkeit entlehnt man die Farben für die heiligen Gestalten. Mag nun der Sarder seine Farbe der Erscheinung des Vaters geben wie Beda und Rupert wollen, der Jaspis dem Sohn, der Smaragd dem Geiste, es kommt hier nur darauf an, zu bemerken, daß die Herrlichkeit des Herrn eine concrete naturhafte Seite in Farbe und Form hat und fest umschrieben eben auch hierdurch ist. Dasselbe besagen auch die Thierformen. Liegt im schweigenden Stein, in der Gesetzmäßigkeit krystallinischer Gebilde, in Lagerung und Gefüge wie im farbigen Licht überall die Ahnung geheimen Lebens, magnetischer Verwandtschaften, polarer Bezüge, still schaffender Mächte, so tritt in der Thierwelt dies Leben in dunkler Energie durch alle Stufen bis zu spielender Anmuth hervor und hinauf. Diese Lebensfülle bildet den Thron, oder, da wir von demselben überhaupt abzusehen haben, die lebendige Grundlage, auf welcher die Herrlichkeit des Herrn sich erhebt, oder in welche sie gleichfalls ihren Reichthum entfaltet. — Höher hierauf aber sind es feurige Kohlen oder sieben Fackeln, welche die eine Seite der heiligen drei ausdrücken. Sie sind Sinnbild des Vaters der Lichter Die sieben Augen bedeuten den Sohn. Die sieben Hörner endlich. sind Symbole des Geistes. So drücken die drei Septenare, ein geheimnißreicher Septimaccord blitzender Gestalten, die sichtbare Majestät des Absoluten aus. In die zweite Seite aber, der des Sohnes, tritt nun seit der Erhöhung und des Niederlassens zur Rechten Gottes: die verklärte Gestalt des Menschen. Es ist der Mensch wie ihn der Logos erhoben hat, und wie er in Folge einer sündlosen Entwicklung von Adam an ohne die Menschwerdung des Logos geworden sein würde. Er tritt, als relativer Mittler in den absoluten Mittler, die mittlere Säule des Ternars, eingerückt, für immer in die transparente Herrlichkeit des Absoluten ein. Er steht als das Lamm „mitten im Stuhl." Die erlöste Menschheit, vertreten und gipfelnd in der menschlichen Natur Christi, ist mitten in die Herrlichkeit der Ausgestaltung des absoluten Lebens aufgenommen. Sie ist, weil herrlich gemacht, in den Reichthum der tönenden Gebilde gefügt, welche zu einem unfaßbaren Ganzen zusammengreifen. Dieser lebendige Tempelbau quillt in allen seinen Gestalten immer neu aus geheimen Tiefen, und die tönenden Kräfte, welche in leichtem Schwunge

wie leuchtende Ströme nach Außen wogen, werden immer von Neuem in Anmuth gefaßt und zurückgebogen, eine immer jugendlich kreisende Bewegung, zu deren Darstellung vielleicht jene Räder im Gesicht Ezechiels dienen, welche wie von lebendigem Sturm getrieben voll blitzender Augen erglänzen. Das ganze Gebilde schwebend wie auf rauschenden Flügeln tönt wie ein Getön des Allmächtigen, tönt wie ein Getümmel in einem Heer. Die Menschengestalt selbst aber, welche in die ewig blühende Schönheit dieser Lebensgestalten aufgenommen wird, und in welcher das Geheimniß und der Inhalt des Universums in das absolute Leben zurückgebogen ist, steht da in einem Styl gemalt, der uns fremd anspricht. Das Haar ist weiß wie Schnee und Wolle, das Kleid ist das des Hohenpriesters, der Gürtel der des Königs. Die Füße aber sind wie Messing das im Ofen glüht. Beschränken wir uns auf die Deutung dieses Letztern, so finden wir jenes Chasmal, jenes Erz, welches immer für Symbol der Verklärung, der Durchdringung niederer Natur durch eine höhere gehalten ist.

Der Regenbogen als Bild mannigfaltiger Fülle und des Bundes umschließt das Ganze. Gehört die Erscheinung der 24 Aeltesten noch dazu, so deutet sie nur im Voraus die anbetende Gemeinde an.

Doch lassen wir den weiteren Umschluß nicht aus dem Auge. Es ist der weite Kreis der tausendmal tausend heiliger Engel, welche anbetend und dienend nach Daniel das Geheimniß des Thrones umringen; die Seraphe, welche nach Jesaias das Trishagion singen. Es ist die Gestalt des Cherub, welche wie vor dem Paradies, so vor der Stadt Gottes steht; es sind die zwölf Starken, welche auf den Mauern des himmlischen Jerusalems Wacht halten; es ist die Menge vieler tausend Engel, welche nach dem Hebräerbrief zur Stadt Gottes gehören. Es ist die Hyperarchie wie die Alten diese Engel des Allerheiligsten nach Scotus Erigena nannten.

Dies ist die Herrlichkeit des Herrn an ihrem Ort, die theokratische Mitte aller Dinge. Mit dem Eintritt der Gestalt des Menschen, von welcher hernach noch eingehender die Rede sein muß, ist sie der Idee nach wie der Anfang so auch die Vollendung der Dinge, die im Menschen zusammengefaßt sind. So steht die Schechinah in Mitte der himmlischen Stadt, und diese in Mitte des Landes der Herrlichkeit. Sie ist ein Ort, wie das Absolute ein Ort ist, seinen Ort und seine Ausgestaltung sich gibt und setzt, und Alles

unumschrieben umschreibt. Die Scheu der Concordienformel vor dem locus circumscriptus ist hiermit auf die unerläßliche Beschränkung zurückgewiesen.

Doch wird es nöthig sein, drei Züge aus dem Gesammtbilde der centralen Herrlichkeit als der Erscheinungsform des Absoluten herauszuheben. Sie drücken das transeunte Wirken, das Verhältniß zum Relativen aus und bahnen uns den Uebergang von der gefundenen Mitte, der Rechten Gottes, aus zum Umkreis hin.

Es sind die vier Räder, welche den vier Thieren entsprechen, welche noch erwähnt werden mögen. In der Vierzahl liegt die Bestimmung für die vier Orte der Welt, für die Welt nach allen Richtungen. Und nach allen Richtungen hin bewegen sich auch die Räder, denn wenn sie gehn sollten, konnten sie an alle ihre vier Oerter gehn, und durften sich nicht herumlenken, wenn sie gingen. Das ist dasselbe wie die nach allen Seiten blickenden Augen der vier Thiere. Es ist der Ausdruck für die allgemeine Weltgegenwart des Absoluten, für seine allgemeine ontologische Beziehung. Es sind sodann die sieben Augen und sieben Hörner des Lammes zu beachten, die sieben Geister, ausgesandt in alle Lande. Das ist die teleologisch leitende Gegenwart des Sohns, als des intellektuellen Moments der Trinität überhaupt und hier als des Erlösers insbesondere, als welcher er auch die Kräfte des heiligen Geistes, die sieben Hörner, hat und sendet. Eine weitere Ausprägung findet dieser Gedanke der Gegenwart innerhalb der Gemeinde in den sieben Sternen, die der Sohn Gottes trägt, und in den sieben Leuchtern, unter denen er wandelt. Endlich sei das Bild der lebendigen Wasser und Ströme erwähnt, die bei Sacharja aus Jerusalem, bei Ezechiel und Joel vom Hause des Herrn, bei Johannes vom Stuhl Gottes und des Lammes ausgehn, und immer in eschatologischem Sinn die Erneuerung der Welt anbahnen. Denn bei Sacharja ist der Erfolg der, daß der Herr König sein wird über alle Lande, bei Ezechiel ist das Ergebniß die heilige Stadt, welche den Namen hat: Hier ist der Herr; bei Joel ist das Ziel: Und der Herr wird wohnen zu Zion; bei Johannes, wo alle die Züge zum Bild wie Linien zusammenlaufen, ist der neue Aeon mit neuem Himmel und neuer Erde bereits eingetreten, und der Strom dient der Bewahrung des bereits vorhandenen essentiellen Bestandes. So schließt der Gedanke, der in den Strömen des Paradieses zuerst hervortritt in dem Bild des einen Stroms der Gottesstadt ab. Die Andeutungen der

Bewegung zur Weltgegenwart hin schließen mit derjenigen beruhigter Realpräsenz am Ziel der Welterlösung.

Diese Umrisse mögen genügen, denn sie sollen nur dem bestimmtesten Zwecke dienen. Sie haben die Tendenz der gesammten Schrift zu enthüllen, welche darauf gerichtet ist, das Ziel des Reichs Gottes in sichtbarer faßlicher Ausgestaltung zu begreifen, alle die geheimen Kräfte und Wunder wie Linien in einen offenbaren leiblich tastbaren Abschluß auslaufen zu lassen. Diese Vollendung der Dinge nach Ablauf dieser Zeitgeschichte setzt aber die bereits im Reich der Vollendung, im Himmel, gegebene Mitte voraus, in deren Art und Ort die irdische Entwicklung münden soll. In dem zur Rechten Gottes leiblich sichtbar Erhöhten ist das Ziel dieser Entwicklung gegeben, die Rechte des Herrn ist die leiblich umschriebene, in concretester Ausgestaltung gesetzte, vom persönlichen absoluten Leben in seine Ueberräumlichkeit immer wieder lebendig zurückgenommene Herrlichkeit Gottes. — Ist hierauf eingegangen, und werden Züge dieses Bildes auch später noch zu Ausgangspunkten dienen, so hat doch jede Speculation, in dieser Höhe der Betrachtung gipfelnd, sich ihrer Schwäche zu erinnern. Sie wird wissen, daß sie wie Mose die Herrlichkeit des Herrn nur darum sehen könne, weil der Herr sprach: Siehe es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Felsen stehn. Dieser Fels ist, nach der schönen Auslegung bei Gregor von Nazianz in seiner vierunddreißigsten Rede, Christus. Und die Speculation wird erfahren, daß sie auch so der Herrlichkeit, wenn sie vorübergeht, nur hinten nach sieht.

Es möchten nun die Vordersätze gegeben, und die Bedingungen erfüllt sein, um wirksam, wie früher über die Gegenwart des Herrn im Stand der Erniedrigung, so nun über diejenige im Stand der Erhöhung reden zu können. Was über den Ort und die Art himmlischer Existenz des Erhöhten bis jetzt gesagt werden mußte, es waren die nothwendigsten Linien, welche nur auszuziehen, bis zu Ende zu ziehen sind, um die begriffliche Figur zu besitzen. In dem concret gefaßten Höhepunkt der Rechten Gottes ist der Ausgangspunkt gegeben, von welchem niedersteigend darzulegen sein wird, in welche Arten der Beziehung der Gottmensch zu der Mannigfaltigkeit der relativen Dinge treten wird.

Hiermit ist schon angedeutet, daß die Gegenwart des Erhöhten schlechthin sich durch die Verschiedenartigkeit der gegenüberstehenden Welt bestimmen lassen, daß sie in Gemäßheit der mehr oder weniger hervortretenden Empfänglichkeit derselben eine verschiedenartige werden muß. Ist der letztere Gedanke auch nicht immer, ja zu wenig, die für Eintheilung der Omnipräsenz entscheidende Norm gewesen, so fiel die Theilung selbst doch immer naturgemäß unter ähnliche Gesichtspunkte. Die universale Omnipräsenz umfaßt herkömmlich die gesammte Schöpfung, und deckt sich mit der Weltbeziehung und Weltgegenwart des Absoluten überhaupt, an welcher der Gottmensch auch in mit und durch seine menschliche Natur völlig Theil hat. Der Erhöhte ist in Einheit seiner Naturen dem universalen absoluten Machtgebiet gegenwärtig, und zwar sowohl seiner Natur, als seiner Wirkung nach. Demgemäß schied man zwischen doppelter Weise der Gegenwart innerhalb dieses unbegrenzten Gebiets, zwischen Adiastasie und Energie. Adiastasie oder Adessenz ist jene allgemeine und unmittelbare Gegenwart bei jeder Creatur, wie sie dem Absoluten an sich zukommt. Es ist allen essentiell gleichmäßig nahe, wie die Welterhaltung als fortgesetzte Schöpfung dies schon zu fordern schien, also nicht nur potentiell, sondern völlig real und naturhaft. Energie dagegen ist die Gegenwart, welche sich in der Wirkung kundgibt, die Gegenwart als Wirkung gedacht. Es ist die durch den Willen vermittelte operative Präsenz, ebenso real aber bestimmt und besondert. Ist Adiastasie ein ruhendes, so ist die Energie ein thätiges Verhalten. Wie man ruhende und wirkende Präsenz als zwei Seiten derselben Sache zu gewinnen suchte, wird sich ergeben. Es bedarf hier nur flüchtigen Aufrisses. Der ganze Bereich dieser Omnipräsenz fiel mit dem Reich der Macht zusammen, erfüllte gewissermaßen dieses Reich universell, und insofern bezeichnete man auch die universale Präsenz als impletive. Denn die absolute Gegenwart der zweiten, der mit der menschlichen Natur geeinten Hypostase, erfüllt in absoluter Gegenwart, ruhend wie thätig, Himmel und Erde.

Einen engern Kreis in diesem weiteren stellt die relative Omnipräsenz dar. Im Gegensatz zur absoluten so genannt, ist sie, im Gegensatz zugleich zur universalen Gegenwart, die specielle. Denn sie ist auf das Reich der Gnade beschränkt. Hier wird demnach, folgen wir der dogmatisch gefundenen Gliederung, über die Kirche, die Gnadenmittel, die mystische Union die Rede sein müssen, insoweit

in diesen Lehrpunkten specieller Grade der Gegenwart des Erhöhten Mittel der Durchführung einer Omnipräsenz hervortreten können. Wie für die generelle Präsenz ein Unterschied zwischen Energie und Adiastasie gefunden wurde, so wird sich hier vielleicht ein solcher zwischen mittelbarer und unmittelbarer specieller Gegenwart ergeben. Doch machte die Dogmatik ihn nicht geltend.

Der engste Kreis endlich, oder wie sich später ergeben könnte, der weiteste, wird in einer speciellsten Omnipräsenz gefunden werden können. Und diese wird sich auf das Reich der Herrlichkeit beschränken müssen, wo jede Beweisung repletiver oder impletiver absoluter Gegenwart gewissermaßen in ihrem Eignen sein muß.

Dies ist die natürliche durch den Befund der endlichen Welt gegebene Gliederung der Omnipräsenz wie die Dogmatik sie begrifflich ausgestaltete. Es ist die Theilung welcher auch wir nur nachgehen können. Den Theilungsgrund erblicken wir ausschließlich in der Receptivität des Endlichen wie sie mehr oder minder möglich ist, und wissen keine bessere Norm, als jene Justins: „Wie die Sonne obwohl mit derselben Kraft gleichmäßig Alles berührend, dennoch nicht von den Dingen gleichmäßig aufgenommen wird, so ist das Wort, nach seiner Essenz allen Dingen gegenwärtig, ihnen allen aber nicht das, was es in seinem Tempel ist."

Zweiter Abschnitt.

Die Ubiquität der menschlichen Natur dogmengeschichtlich.

---

§ 28. Die alte Kirche.

Wir sind jetzt in den Stand gesetzt, in die Besprechung der eigentlichen, der absoluten Ubiquität einzutreten. Die vorige eben geschlossene Erörterung hat den außerweltlichen Tiefpunkt gegeben, und dort schon Bestimmungen aufgenommen, die im dritten kritischen Abschnitt die Gewinnung des Resultats erleichtern müssen. Hier im zweiten Abschnitt kommt die von jenem Tief- oder Höhe-Punkt aus gegebene, gleichfalls außerweltliche, wenn auch der Welt immanente, Seinsweise in Betracht. Wir nennen sie himmlische Gegenwart, weil sie als schöpferische, rein ontologische, sich als ruhender Hintergrund des Kosmos hält und aus dieser Jenseitigkeit nicht hervortritt. Denn wo sie hervortritt wie in der mystischen Union oder im Sacrament, dort ist sie nicht mehr generell, dort ist sie eben specielle Omnipräsenz. Das Wesen der absoluten Ubiquität, welches wir Eph. 1. 23; 4, 10 gezeichnet finden, wo von Christo ausgesagt wird, daß er Alles in Allem erfülle — besteht in der völligen Uebertragung der göttlichen Unermeßlichkeit und Allgegenwart, seiner Adiastasie und Energie auf den Gottmenschen als solchen. Der Erhöhte besitzt dann diejenige göttliche Allgegenwart, welche er der Dogmatik zufolge auf Erden, wenn auch modificirt, besaß, nur in unbeschränktester Weise. Wie der Vater sagen kann: Bin ich's nicht der Himmel und Erde erfüllt? — so kann nun auch der Sohn es sagen, und zwar erfüllt er nun das ihm unterthan gemachte Universum in seinem Fleisch

und durch sein Fleisch in ruhender repletiver Gegenwart. Diese allfüllende Gegenwart ist einfach nothwendige, von seinem Willen nicht erst zu setzende Lebensäußerung. Und so ist diese Ubiquität demgemäß nicht etwa eine werdende, sie ist eine nothwendig fertige, so daß das All durch das Fleisch Christi bereits erfüllt ist. Das ist dogmatische Annahme.

Diese generelle Ubiquität werden wir am besten geschichtlich verstehn. Wir werden sehen, welche Ansätze dafür in der alten Kirche, oder im Mittelalter etwa vorliegen. So wird sich uns die Erscheinung dieser speculativen Theorie bei den Reformatoren erklären. Indem wir sie alsdann bis in die Neuzeit verfolgen, wird die Geschichte selbst uns die Momente aufweisen, welche die Correctur dieser Lehrbestimmung vollzieht. Wollten wir den geschichtlichen Weg nicht gehn, so würde der Lehrsatz, es würde die ganze Aufstellung der Concordienformel im Artikel über die Person Christi, es würde das eingehende Zeugenverhör uns dazu veranlassen, welches sie anstellt, um zu zeigen, daß diese Ubiquität auch von den Vätern gelehrt sei.

Bei den Alexandrinern tritt der „Geist" Gottes im Bunde mit der „Weisheit", beide den Kosmos durchdringend, in immer neuen Ansätzen zur Personification auf. Weltbildend und weltregierend sind sie vom Absoluten, welches dadurch noch mehr in die übersinnliche Ferne zurücktritt, gelöst und erscheinen selbstständig, dem All gegenwärtig, das All durchwaltend. Die Weisheit, wie sie im Buch der Weisheit auftritt, betont eine Immanenz des Göttlichen innerhalb der Welt. So trägt sie die Stoa im Gegensatz zum platonischen Lehrbegriff vor. Und so konnte, wie Max Heinze mittheilt, Clemens meinen, die Soiker seien nur durch das Bild jener Weisheit verführt worden, ein Göttliches anzunehmen, welches sich durch die Welt förmlich ausdehne. Und Clemens legt in eingehender Anlehnung an Philo diese Ausdehnung, diese Durchdringung wenigstens des Universums, dem Logos bei. Dieser ist nicht nur Ausgangs- und Ziel-Punkt der relativen Welt, die er vollständig, und nicht blos die vernünftige Creatur, als wirksam durchwaltet, er ist nicht nur Pädagog in universaler Hegemonie, er erfüllt Alles durch Alles hin ausgegossen (κεχυμένος). Und ebenso ist der Logos des Origenes als Mitte der Ideen und Dinge das Allesdurchwaltende. Er ist der erste Same der Welt im Allgemeinen, er ist der Ursame aller einzelnen Bestände. In ihm als Same wurzelt das System aller Theo-

rien, er ist die dynamische Mitte mit den immanenten Bildungsgesetzen für alle Geschöpflichkeit. Er ist der Zusammenhang des Alls und die in dasselbe sich hineinbildende Vernunft. Und wenn nun das Absolute überhaupt im gesammten kosmischen Raume allgegenwärtig ist wie die Seele im Körper, so liegen auch hier hinreichende Veranlassungen, dem Erlöser eine universale Präsenz nach beiden Naturen einzuräumen. Origenes selbst legte der Leiblichkeit nicht Werth genug bei, um diesem Gedanken nachgehen zu können, die spätere Theologie aber hätte der alexandrinischen Schule die Anregungen für eine Allenthalbenheit des Herrn auch hinsichtlich seiner Menschheit entnehmen können, wenn dieses überhaupt im Sinn der Väter gelegen hätte.

Beachten wir auch Gregor von Nyssa. Wir finden denselben Platonismus. Seine Bildung ruht darauf, und von hier aus enthüllt er jene Weltanschauung, welcher das Absolute das eigentliche Wesen des Relativen ist. „Da es Eigenthümlichkeit der Gottheit ist, Alles zu durchdringen, und gleiche Ausdehnung mit der Natur der Dinge bis in alle Theile zu haben; denn es dürfte wohl schwerlich Etwas in seiner Existenz beharren, wenn es nicht in dem, was Existenz hat, beharrt, das aber was eigentlich und zuerst existirt, ist die göttliche Natur, in Betreff welcher uns die Fortdauer der Dinge zu dem Glauben nöthigt, daß sie in allen Dingen vorhanden ist," — so tritt uns das Universum wie ein großes Beseeltes entgegen. Dieses ist überall auf Eintritt des höhern zu seinem Bestand angelegt, und wird von diesem Höhern wieder gebunden. Denn, wie gesagt, das Kreuz mit seinen vier Endpunkten sagt, „daß der an ihm Ausgestreckte derjenige ist, welcher das All in sich verknüpft und harmonisch verbindet (συναρμόζων), und die verschiedenen Naturen der Dinge durch sich zu einem geordneten Ganzen vereinigt." — Hier lag es nahe, den zur Rechten Gottes Erhöhten nun auch leiblich von dieser Mitte aus das All in sich verbinden und aus sich erfüllen zu lassen, aber Nichts davon wird bei Gregor gefunden.

Der Areopagit ist das erste und bedeutendste Glied der geheimnißvollen Kette, welche in platonischer Form morgenländische Denkweisen in das Abendland leitet, und auch in der deutschen Mystik zu Tage tritt. Man beachte nur diesen Gottesbegriff des Dionys, diese Monas, worin alle Zahlen eingehüllt zur Entfaltung bereit liegen, dies Centrum, worin die Peripherie ruht, dieses Eine, „welches

Allem gegenwärtig überall ist, und in einem und demselben ganz, zu Allem kommt und in sich bleibt, steht und bewegt wird, und weder steht, noch bewegt wird, nicht Anfang. Mitte und Ende hat" (de divin. nom. c. V). Man darf sagen, es handelt sich in diesem Lehrbau darum, alle positiven Bestimmungen über das Absolute sofort wieder zu negiren, um zu der Wahrnehmung zu drängen, daß dasselbe eine völlig verschlossene Tiefe ist, dessen Wirkung man durch die Hüllen hindurch wittern, dessen Licht aber man nicht fassen kann. Dionys bestrebt sich, das „Vollkommene und Eine", wie er das Absolute selbst nennt, nicht deutlicher hervortreten zu lassen. — Fragt man sich nun, was es doch sei, weshalb die speculativen Geister des Abendlands von Erigena bis zur deutschen Theologie sich so magisch zum Areopagiten hingezogen fühlen, so ist das ein Mehrfaches. Es sind nicht die Beschreibungen göttlicher Allgegenwart, wie etwa im ersten Kapitel des Buchs über die göttlichen Namen, Beschreibungen, welche für unsere Aufgabe von Interesse sein könnten; es sind nicht Darstellungen der Verbreitung der Strahlen göttlichen Glanzes durch die gesammte niedere Welt hindurch, so allgemein, daß sie diffusiv allgegenwärtig sind, welche, wie im vierten Kapitel, anziehen. Dies Alles ist von keinem Belang. Es ist vielmehr der Zauber einer Anschauung, welcher das Universum eine Welt wahrhaft lebendiger Bezüge, eine Stufenleiter quellender Sprossen ist, auf denen das ewige Licht herab, auf denen der Gereinigte und Erleuchtete hinaufsteigt, ein System von Kreisen, welche in immer weiterem Abstand der Vater der Lichter um sich zieht, durch die er in immer abnehmendem Glanz sich offenbart, indem jeder Kreis dem folgenden ein Mittler ist, und den von Oben empfangenen Einfluß fortleitet. Das gilt wie für das astronomische Gebäude in immer weiteren Bogen sich umschließender und aufeinander wirkende Sphären, so für den hierarchischen Bau der nach der Erdwelt sich herabsenkenden Ordnungen der Geister und der in dieser Welt sich gliedernden kirchlichen Aemter. Das Ganze aber ist ein Lebendiges, nirgends mechanisch Aneinandergelegtes. Das Höchste wird im Niedrigsten, dieses in jenem nur in höherer Art erschaut, und überall verlangt das Verwandte im geheimen Verbande durch alle Formen und Welten sich zu finden, zu fassen, daß die Kette der Kräfte, oben berührt, bis in die Tiefe fortklingt, und die Lichter der Höhe in immer sprödere Medien stufenweis nach unten sich ergießen. Und indem jede Stufe das Licht empfängt, in sich

birgt, nach unten mittheilt, der folgenden zuträgt, zeigt die Mannigfaltigkeit derselben ein unendlich ansprechendes Bild einer Verschiedenartigkeit des Empfangens und Gebens, ein Bild dessen Reiz dadurch erhöht ist, daß die Sünde nur als Mangel auftritt, die Einheit des Ganzen also nicht stört, wie wir denn auch in der deutschen Mystik später Anklänge an diese Auffassung immer wieder finden. So bedarf es beim Areopagiten kaum einer ernstlichen sittlichen Umkehr, der Akt der Erleuchtung und Heiligung fällt mit der stillen Aufnahme des höhern Lichts, mit der allmähligen Reinigung durch dasselbe, mit der Emporführung auf höhere Stufen zusammen. Es ist ein physischer Umwandlungs- und Verklärungs-Prozeß. In der Emanation der Creaturenwelt ist die Unselbstständigkeit dieser Welt dem Unendlichen gegenüber gegeben. Die natürliche Welt ist, wie Dionys in größter Deutlichkeit sagt, die Exposition, die Differenzirung der Monas, welche in den Vielen ihre Fülle nur nach Außen legt. Das Einzelne ist Modification des Einen, darum aber hat es auch keine Selbstständigkeit dem Einen gegenüber. Und hier liegt denn schließlich der Grund, warum dies System auch der praktischen Mystik sich empfiehlt, welche im hohen Schwunge der Gottesliebe im Unendlichen das Meer sehen will, in dem das Endliche aufzugehen eilt.

So finden wir bei den Alexandrinern, bei Gregor und dem Areopagiten eine Anschauung vom Eingehn des Absoluten in die relative Welt und vom Versenktsein dieser in jenes, welche der Anwendung auf den Logos und die Allgegenwart seiner menschlichen Natur entgegenkommt, und dafür Alles bereit legt. An diesen Lehrsatz selbst ist nirgends gedacht worden, während wir die Wirkung des Areopagiten für die absolute Omnipräsenz des Gottmenschen noch kennen lernen werden.

Cyrill hat an eine Realpräsenz der menschlichen Natur Christi auf Erden nicht gedacht. „Die Frommen müssen glauben, sagt er ausdrücklich, daß der Herr, obwohl er dem Körper nach von uns entfernt ist, doch nach seiner Kraft Alles und auch uns regiert, und Allen, die ihn lieben, selbst gegenwärtig ist", zu Joh. 9, 21. Diese nur virtuelle Präsenz im Gegensatz zur leiblichen hebt er im folgenden Capitel nochmals hervor. Wenn Jemand, so mußte Cyrill auf den hier in Frage stehenden Gedanken, einer Universalpräsenz des Leibes Christi eingehen können, denn wer hat so eingehend über die lebendig machende Kraft, über die Allmacht, über die diesem Leibe zu zollende Anbetung geredet!

Bei Athanasius finden wir einen großen Blick in das Verhältniß des Logos zum Universum, welches durch die Incarnation nicht leidet. Er ist in den menschlichen Leib eingetreten, aber „er war nicht im Körper eingeschlossen, und da er im Körper war, fehlte er nicht anderswo, und da er ihn regierte, war das All der Dinge seiner Macht, Wirksamkeit, Fürsicht nicht beraubt.“ Alles umfassend ist er nicht umfaßt. Und indem er so im menschlichen Körper war, und ihn lebendig machte, „belebte er gleicherweise das All und war in Allem“ (de incarnat. Opp. Colon. 1686. p. I. p. 69). Und doch war er ebenso außer Allem wesentlich. Wie die Seele vom engen Raume aus denkend, vorstellend das Weltall umfaßt, so der Logos vom Menschen aus. Und sein Denken ist Handeln. So war er thätig in diesem wie im All zugleich, welcher ja auch ein Leib ist. — Wenn irgendwo, so war bei Bekämpfung des Apollinarismus die Gelegenheit, sich über eine auch leibliche Allgegenwart zu erklären. Ebenso wie er in dieser Verhandlung zugesteht, daß der Leib des Herrn, weil er nun Leib des Logos, Leib Gottes geworden, auch anzubeten sei, hätte er auch zugestehen können, daß er allgegenwärtig sei, wenn dieses überhaupt seine Annahme gewesen wäre. Aber er würde dann allerdings nicht gegen die „Homousie des Fleisches“ haben reden können wie er es thut, er würde nicht die Tetras, zu welcher der absolute Ternar durch Hinzunahme eines göttlichen Fleisches heranwachse, verwerfen können, wie er sie verwirft.

Gehen wir zu Augustin, so bedarf es nur, daß man seine Schrift an Dardanus aufschlage. Hier hat er fortwährend über die göttliche Gegenwart zu reden. Man hat mit Recht gesagt, daß verschiedene Elemente der patristischen Theologie in Augustin sich sammelten, um durch ihn der spätern abendländischen Entwicklung übergeben zu werden. So dürfen wir denn auch behaupten, daß Augustins Annahmen über die Präsenz des Gottmenschen das enthalten, was die Kirche bisher ganz allgemein darüber dachte. Leiblich thront der Herr circumscriptiv im Himmel, seine Majestät ist auf Erden. „Nach seiner Gottheit wird das Wort erfüllt: Ich bin bei euch alle Tage — nach dem Fleisch, welches das Wort Gottes an sich nahm, dagegen jenes: Mich habt ihr nicht allezeit bei euch! — Es folgt nicht, daß was in Gott ist auch überall wie Gott ist. Man muß sich hüten, die Gottheit nicht so überwiegen zu lassen, daß man die Wahrheit der menschlichen Natur zerstöre. Denn als das Fleisch

Christi auf Erden war, war es nicht im Himmel, und jetzt, da es im Himmel ist, ist es nicht auf Erden." So statt vieler Stellen im Johannes-Commentar. Ebenso lauten die zahlreichen Stellen in der Erklärung der Psalmen, so daß Augustins Ansicht über diesen Punkt mit vollster Sicherheit festgestellt werden kann.

Damit darf der kurze Blick in die Patristik wohl beschlossen werden. Es reicht hin, um zum Geständniß zu führen, daß der catalogus testimoniorum der Concordienformel nicht genügt. Denn auch Oecumen und Theophylakt, auf welche man so großen Werth legte, daß alle übrigen Zeugen dagegen in Schatten traten, leisten das Verlangte nicht. Keiner von Beiden sagt aus, daß der Herr durch sein Fleisch als Organ Alles erfülle, sie erlauben nur ein: „mit" statt des „durch". Bei den Alexandrinern, bei Gregor von Nyssa finden wir unsichere wenn auch ahnungsreiche Grundlinien, beim Areopagiten Vieles, was die spätere Mystik verwendet, die Väter im Allgeinen haben in Betreff unserer Frage nur eine Meinung.

Bemerkungen.

Auch Oecumenius zu Eph. 4, 10 gibt uns nicht mehr. Er sagt nämlich, Christus habe einst Alles nur mit seiner Gottheit erfüllt. Nun aber steigt er auf, damit er Alles mit seinem Fleisch erfülle — *καὶ σαρκωθεὶς ἳνατὰ πάντα μετὰ σαρκὸς πληρώση.* (Pariser Ausg. v. 1631 T. II.) Hier ist Fleisch die angenommene Menschheit, und auch hier finden wir kein Recht, mehr ausgesagt zu sehen, als daß der Herr nun als Gott-Mensch Alles erfülle. Von diesem einfachen Satze aus mögen wir Schlüsse machen, dürfen sie indeß nur für die operative Gegenwart wagen. Als Gottmensch erfüllt er — damit ist an sich nicht gewehrt, daß er nicht durch Kräfte und Gaben und als Abwesender erfülle.

„Mit Unrecht — sagt Meyer zu Eph. 4, 10 im Commentar — werden schon Oecum. u. Theophyl. als dieser Erklärung zugethan aufgeführt. Sie beziehen nämlich sehr richtig das Erfüllen auf die Herrschaft und Wirksamkeit Christi (vergl. auch Chrys.) und bemerken ebenso richtig, daß Christus, nachdem er schon vor seiner Menschwerdung Alles erfüllt habe durch sein rein göttliches Wesen, nun, nachdem er als Menschgewordener hinab- und hinaufgestiegen, das Erfüllen des Alls *μετὰ σαρκός* (Oecum.) thue, d. h. so, daß er dabei in einem anderen Zustande als vorher, nämlich mit Leiblichkeit angethan ist, mithin als Gottmensch." — Dem können wir nicht entgegentreten. Die von den Vertheidigern der Ubiquität immer gern angezogene Stelle heißt aber bei Theophylakt genau: *ἵνα πληρώση τὰ πάντα τῆς δεσποτείας αὐτοῦ καί τῆς ἐνεργείας και ἐν σαρκὶ, ἐπεὶ τῇ γε θεότητι καὶ πρότερον τὰ πάντα ἐπλήρου.* Der Sinn bei Theoph. ist, daß der Herr wir er früher als Gott Alles bereits er-

füllt habe, so nun in seiner angenommen Menschheit (idque in carne sagt der Commentator) Alles erfülle, also im Fleisch, nicht mit dem Fleisch. Im Fleische seiend, erfüllt er Alles (Ausg. Venedig 1754 T. IV.) Allerdings haben die Vertheidiger der repletiven Ubiq. das Fleisch als das in Alles eingehende, gewissermaßen ausgegossene Element gedacht. Haben sie sich geirrt so bleibt die Stelle für die leibliche Allgegenwart, über welche selbst sie Nichts weiter aussagen will, dennoch bedeutend. Jedenfalls hat sie die operative, und wie bedeutend sie ist, sieht man aus der Arbeit Bellarmins sie zu entwerthen. Er hat nämlich den Eindruck aus dem Zusammenhang der Stelle, als besage sie: Christi carnem replevisse omnia (Mail. Ausg. 1857. Bd. I. S. 261).

---

§ 29. Das Mittelalter.

Die mittelalterliche Theologie wird uns einige Erscheinungen bieten, welche es entschuldigen können, wenn man sich dem Glauben hingab, die generelle Präsenz der menschlichen Natur des Herrn sei ein, wenn auch nicht überall prägnant ausgedrückter, Lehrsatz der Kirche. Zuerst wird uns Scotus Erigena auffallen. Wir werden sehn, wie er den Areopagiten benutzt. Dann wird die Geschichte fordern, daß wir die Entwicklung des Begriffs göttlicher Allgegenwart innerhalb der Scholastik bei Thomas wenigstens einsehen, denn dieser Begriff ists, welcher von Luther auf den Erlöser nach seiner menschlichen Natur übertragen wird. Wir werden dann gewahren, wie es die Mystik ist, in der Erigena mündet, welche die Ubiquität einführt, und wie diese, von Occam angebahnt, bei Faber Stapulensis noch auf dem Boden der alten Kirche, die bestimmte Form eines Lehrsatzes erhält.

Scotus Erigena, welcher am Hof Karls des Kahlen sprachkundig die Schriften Gregors von Nyssa studirte, und vor Allem den Areopagiten übersetzte, gestaltete ein System, in dessen Tiefsinn sich sammelte, was Dionys in die abendländische Theologie hinübergeführt hatte. Es ist eine pantheistische Speculation, wie sie überall an Neuplatonisches erinnert, auf welche Scotus baut. Die Welt ist eine Theophanie, Gott selbst ist der unaussprechbare Hintergrund der Erscheinungen, welche an ihm hervortreten, so wie er in ihnen heraustritt, damit seine Güte Alles in Allem sei, und sein verborgenes

Wesen creatürlich werde. Aber in allen Erscheinungen ist nur der Unerforschliche, Eine wirklich, so daß dem Erscheinenden eine Wirklichkeit überhaupt nicht zukommt. So ist Raum, wie die Materie, etwas Nichtiges, nur zeitliches Accidenz, und alle Vielheit hat in die Einheit zurückzutreten. Heinrich Ritter wie Neander zeigen die morgenländischen Ursprünge des Systems, sie hätten auch an kabbalistische Speculationen erinnern können. Scotus ist in dieser Hinsicht für das Abendland von großer Wichtigkeit geworden. Hören wir, was er über das Verhältniß des Himmels zur Erde sagt, es an Christi Person erläuternd, und wie er demgemäß die Realpräsenz des Erhöhten versteht. „Man glaube nicht, unser Herr Jesus sei räumlich aus einem andern Ort gekommen, damit er nach der Auferstehung seinen Jüngern erschien, und an einen andern Ort gegangen, damit er ihnen nicht erscheine, weil er ja nicht nur nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner menschlichen Natur an Raum und Zeit nicht ferner gebunden war; — er erschien ja nur einige Zeit in der Gestalt, in welcher er gelitten hatte, um den Glauben der Seinen zu stärken, bis sie durch den Geist der Erkenntniß erleuchtet würden, der sich später über sie ergoß. Als aber seine augenblickliche Erscheinung zu Ende war, kehrte er in die Unsichtbarkeit seines geistigen Leibes, welche über Zeit und Ort hinübergreift, zurück, oder er verließ, welches wahrscheinlicher ist, die Herrlichkeit der Auferstehung gar nicht, um wieder in die Welt des Raums, der Zeit, der Quantität oder Qualität einzugehen (denn Niemand zweifelt daran, daß geistige Leiber daran nicht gebunden sind), um nach seiner Auferstehung seinen Jüngern so zu erscheinen, wie er sich der Welt, so lange er in ihr lebte, zu ihrem Heil offenbarte. Menschliche Gedanken gelten nichts, wo Gottes Macht allein bestimmt, und seine Worte: Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende! sind schlagender und völliger Beweis, daß er nicht nur als das Wort, als welches er Alles erfüllt und über Allem steht, sondern auch dem Fleische nach, welches er in die Einheit seiner Substanz oder Person aufnahm, vom Tode erweckte, und in Gott verklärte, immer und überall ist (secundum carnem semper et ubique), jedoch weder räumlich noch zeitlich, noch irgendwie begrenzt. Auf wunderbare und unaussprechliche Weise ist er über allen himmlischen Wesen und bei dem Vater seiner menschlichen Natur nach, die mit dem Worte des Vaters vereint ist; auch er ist Gott, regiert

die ganze Welt, und erscheint unsichtbar oder sichtbar denen, die ihn lieb haben. Ohne den Himmel zu verlassen, regiert er die Welt, sitzt zur Rechten des Vaters und lenkt die höchsten Kreise ebensosehr, als er für die Rettung der menschlichen Natur in den niedersten Kreisen sorgt. Denke dir also Christi menschliche Natur, die nach der Auferstehung gleichsam in die göttliche emporgehoben wurde, nicht an einen Ort gebannt. Seine göttliche Natur ist an keinen Ort gebunden, und deßhalb auch seine menschliche nicht. Ebenso gilt es von der Zeit; die Quantität, Qualität, die circumscriptive Form, Alles das entbehrt, so muß man gläubig annehmen, die Menschheit Christi" (de divis. nat. II, 11). Ganz ausdrücklich erklärt Erigena, Christi Leib sei Kraft und Geist geworden (transformata in dei virtutem et spiritus incorruptionem) „und wenn nun Gottes Kraft und Geist überall ist, nicht nur über Raum und Zeiten, sondern auch über Alles, was da ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß das in Kraft und Geist verwandelte Fleisch von keinem Ort gehalten, durch keine Zeit verändert wird, sondern wie Gottes Kraft und Geist — alle Orte, Zeiten und überhaupt alle Umschriebenheit überragt." Der Gottmensch hat mit der geschlechtlichen Bestimmtheit auch jede locale Gebundenheit abgelegt, und es ist klar, wie er in die Allgemeinheit indifferenter rein geistiger Natur zu zerfließen droht. So erklärt sich leicht, wie Erigena Radberts Gegner sein mußte. Und er lehrt, wie die absolute Ubiquität den Sacramentsbegriff allerdings bedroht.

Wenn Thomas das Verhältniß Gottes zur Welt mit dem der Seele zum Leibe erklärt, wornach Gott im Ganzen und ganz in jedem Theile, so erklärt er das Verhältniß der Immanenz doch auch deutlicher. Gott ist nicht so in den Dingen, als wäre er essentiell den Dingen gleichartig, er ist nicht derselben Essenz mit ihnen. Seine essentielle Gegenwart ist also nur so zu verstehen, daß er, durchaus anderer Essenz, damit und in seiner Essenz allen Dingen ut causa essendi gegenwärtig ist (P. I. qu. 8. art. 3) wie vorhin schon gesagt. Das ist nicht mißzuverstehen. Auch so ist Gott in der Creatur wie das Erkannte in dem Erkennenden, das Ersehnte in dem Sichsehnenden. Es ist das eine höhere Stufe und geht über jenen Modus causae agentis hinaus. Es ist die Form, in welcher Gott in den Gläubigen ist, und kommt hier nicht in Betracht. Endlich kann sich Thomas denn mit dem Satz Gregors auseinandersetzen:

Gott sei in gewöhnlicher Weise in allen Dingen durch seine Macht, seine Gegenwart und seine Essenz. Er erklärt dies näher: Ein König ist in seinem ganzen Reiche thatsächlich durch seine Macht, obwohl er nicht überall, sondern nur an einem Punkt, wirklich gegenwärtig ist. Dies ist der erste Modus des Verhältnisses. Es kommt ein zweiter hinzu. Man kann sagen, daß Etwas durch seine Gegenwart in allen denjenigen Dingen ist, welche in seinem Gesichtskreis sich befinden, welche er im Auge hat. So ist Alles, was in einem Hause ist, demjenigen präsent, welcher substanziell nicht in jedem Theil des Hauses sich befindet. Der dritte Modus genereller Präsenz endlich besteht darin, daß Etwas durch seine Substanz oder Essenz, und damit also unmittelbar irgendwo ist. Hier ist also ein unmittelbares Berühren der Creatur und zwar auch in ihrem Innersten. Jene Theilung der Allgegenwart in diejenige, welche sich in der Potenz, Präsenz, Essenz vollzieht, stellte später Johann Gerhard an die Spitze seiner Abhandlung über die Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens. Uns liegt augenblicklich nur an dem Modus der essentiellen Präsenz, und in dieser Beziehung wollen wir uns das Gleichniß von Luft und Licht merken. Das Wirkende ist unmittelbar verbunden mit dem Gewirkten. Wie die Sonne in der Luft das Licht hervorbringt, so bringt Gott in den Dingen seine Wirkung hervor. Die Sonne aber ist nicht getrennt von dem Licht, ebensowenig ist Gott getrennt von den in den Dingen von ihm Gewirkten. Ist die Sonne im Licht essentiell in der Luft, und bleibt diese so nur die erleuchtete Luft, so ist Gott in seinem Wirken essentiell in der Creaturenwelt, und so bleibt diese nur die lebendige Welt. Dies die Meinung des Thomas. Wir werden später sehen, daß Scotus auch hier anderer Ansicht ist. Daß Thomas diese operative Präsenz auf die menschliche Natur des Herrn ebensowenig als einer der Scholastiker ausdehne, bedarf nicht der Erwähnung. Gehen wir sofort kurz zur Geschichte der Mystik, um etwa zu gewahren, wie hier ein Ubiquität des Leibes des Herrn vorbereitet sein könne.

Hugo von St. Victor, auf welchen unsere Theologen sich gern berufen, um die Betonung der Realpräsenz in der alten Kirche zu zeigen, spricht allerdings ausdrücklich von der Multipräsenz des Leibes Christi, von seiner Gegenwart auf allen Altären, ohne jedoch weiter dieses Faktum speculativ zu verfolgen. Weit öfter kehrt in den Quästionen seiner Commentare die Frage wieder, nach welcher

der beiden Naturen dem Erlöser dieses oder jenes zukomme, und die Solutio weist dann auf die menschliche Natur hin. Vermöge dieser Natur ist er höher, als die Engel geworden, (Mign. S. 611), vermöge ihrer gebührt ihm Anbetung und zwar nicht nur diejenige, welche Engeln und Menschen, sondern diejenige, welche Gott zukommt (S. 613). Nach dieser Natur auch war er das Haupt der Kirche auch vor der Menschwerdung, von Abel an, weil die Gläubigen an den Kommenden glaubten. Und dieser ist, also in der Einheit beider Naturen, Der, in dem Alles besteht (S. 582). Der menschlichen Natur ist damit eine Würde gegeben, vermöge deren sie eine Omnipräsenz innerhalb der geschaffenen Welt allerdings in Anspruch nehmen kann, eine Omnipräsenz, welche ihr in der völligen Theilnahme an der göttlichen Unermeßlichkeit nach Hugo gesichert ist. Diese Darlegung in den Quästionen zum Colosserbrief ist, so kurz sie auch ist, für unsere Frage entscheidend. Sie hat die Absicht, zu zeigen; wie Christus das Haupt der Kirche nach seiner Menschheit vor der Incarnation bereits gewesen, und schmückt dieses Haupt nun mit göttlichen Prärogativen in einer überraschenden Kühnheit. Man bedenke übrigens, daß Hugo dem Menschen, der menschlichen Natur also, eine Stellung über den Engeln anweist. „Bedenke, sagt er zu Hebr. 2, 8, daß nur Gott größer ist, als der menschliche Geist, kein Engel aber.“ Diese sind größer, soweit der Mensch körperlich und geistig befleckt ist, jedenfalls überragt der Mensch die Engel unendlich durch die Erlösung (S. 615). Hierdurch wird es leichter, zu jenem Satz zu gelangen, welchen Hugo nicht scheut, daß der angenommene Mensch Gott sei. „Denn der Apostel sagt, in ihm wohne alle Fülle der Gottheit, und Ambrosius stellt die Einheit dar, nach welcher das, was der Sohn Gottes von Natur besitzt, der Menschensohn durch die Gnade hat. Der Herr redet von sich: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Hat er die Allmacht, so ist er allmächtig, ist er allmächtig, so ist er Gott. Ebenso sagt der Apostel Johannes von ihm, er habe den Geist ohne Maß empfangen; nach denen, welche leugnen, der angenommene Mensch sei Gott, ist ihm der Geist in beschränktem Maß gegeben.“ Damit ist selbstverständlich die Creatur dem Schöpfer nicht gleich gestellt „weil es etwas Anderes ist, Etwas von Natur oder Etwas durch Gnade haben.“ So in der 19. und 21. Quästio zur Auslegung des Römerbriefs. Man wird eingestehen müssen, daß Hugo,

wie Erigena ein Verehrer des Areopagiten, dessen himmlische Hierarchie er in eingehender Exposition ausgelegt hat, Elemente für eine Idiomencommunication besitzt, wie die nachreformatorische römische Kirche sie nicht mehr verstand, und damit Anhalt für eine wirkliche Omnipräsenz des Erlösers bietet, wenn auch nicht verschwiegen werden darf, daß er in der Arbeit über die Sacramente, als fühle er sich hier in das gegebene System gebunden, sehr bestimmt gegen die Diffusion der menschlichen Natur des Erhöhten spricht. Das dreizehnte Kapitel im ersten Theil des zweiten Buchs behandelt die Frage weitläufig. Er fügt ausdrücklich hinzu, man müsse sich hüten, die göttliche Natur nicht so zur Alleinherrschaft gelangen zu lassen, daß dadurch die Wahrheit des Leibes Christi beeinträchtigt werde, was in Gott sei, brauche nicht deshalb allenthalben wie Gott zu sein. Dieser Warnung zufolge haben wir in der Präsenz des Leibes Christi im Nachtmahl ein aus der Art des Leibes des Erhöhten kaum zu erklärendes Wunder, sondern ein Wunder für diesen Akt ausschließlich anzunehmen. Im zweiten Buch dieses Werks über die Sacramente muß er nun für den Satz auftreten, daß ein Leib an verschiedenen Orten zugleich sei. „Wundere dich nicht; — ruft er da" — derselbe, welcher den Ort schuf, schuf auch den Leib, den Ort im Leibe, den Leib im Orte. Und welcher wollte, daß ein Leib in einem Orte sich befinde, der hätte es auch anders machen können" (pars 8, c. 11). So finden wir bei Hugo v. St. Victor Lineamente. Sie sind in die Figur eines durchgreifenden Lehrsatzes nicht gebracht worden, sie wurden es erst mit der Reformation. Von zwei Seiten her, aus dem, was er der erhöhten Menschheit zuerkennt, wie aus dem, was er im Sacrament findet, war er zu einer Allenthalbenheit des Erlösers gedrängt. Das Band, welches die beiden Seiten verbindet, findet er allerdings nicht, so wie er auch in dem hier Mitgetheilten hinsichtlich unserer Frage nur tastet.

Dasselbe müssen wir wesentlich von Hugo von St. Charo sagen. „Der Leib Christi hat vermöge der Union mit der Gottheit (ex natura unionis cum divinitate) diese Würde, daß er an mehreren Orten zugleich ist" — so sagt der Cardinal zu 1 Cor. 10 (Kölner Ausg. 1621 Bd. VII. S. 100). Das ist nicht unbedeutend, denn die Scholastik sagte so niemals. Sie ließ die Multipräsenz durch ein Wunder, nicht aber durch die Natur des erhöhten Leibes, nie durch die Idiomencommunication zu Stande kommen. Insofern ist der Cardinal uns denkwürdig.

Man wird ermessen, daß Mystiker wie Meister Eckhart, so geneigt zu pantheistischen Anschauungen, der Ubiquität vorarbeiten konnten. Freilich, man arbeitete unter dem Gerüst und in dem alten Bau antiker Anschauung vom räumlichen Nebeneinander Himmels und der Erde in völliger Naivität. Bei Eckhart sehen wir die Himmel in ptolomäischer Weise geordnet und von ihren Engeln geführt. Der Himmel der Ewigkeit, worin auch die Engel sind, ist unbeweglich. Dann kommt der Himmel, der vom Engel geleitet, alle hundert Jahr einmal seinen Lauf vollendet, während der Himmel, an dem die Sonne steht, von des Engels îndrucke alle Jahr seine Bahn durchmißt. Der Meister stellt das in seiner Predigt über Matth. 5, 6 eingehend dar, um dann sagen zu können: Nû sint die nideristen krefte der sêle edelre denn daz obriste teil des Himmels, dâ ez berüeret die engel unde daz êwige nû. Unterhalb dieses Gerüstes feiert der Meister den Adel und die Macht der Seele, welche mit irn edelsten kreften den grunt gotes rüeret, sowie wiederum Gott in alle Creaturen fließt und alle berührt. Aber Gott bleibt — sagt Eckhart in der reichen Predigt über Apostelg. 9, 8 — unberüeret von in allen. Und ebenso berührt der Himmel, welcher alle Dinge in ihm hat, alle Dinge und bleibt doch von ihnen unberührt. Denn er ist eigentlich alle Dinge, in ihm ist wahres Sein, in den Dingen nicht. Gott ist die einzige Istheit; was die Einzeldinge zu einzelnen macht, das ist das in sich Nichtige, Vergängliche, für Gott nicht Existirende. Die Wahrheit in den Dingen ist Gott, der alldurchdringend nicht nur in allen ist, sondern der das wirkliche wesentliche Substrat, der der Inhalt aller ist. Er ist ihnen also, ein Gedanke, der bei Luther ebenso wiederkehrt, inniger, als sie sich selbst sind. Wie die Seele in jedem Theil des Leibes ganz ist, in jedem Gliede, allzumal (Pfeiff. S. 81) so ist Gott in allen steten und in einer jeglîchen stat alzemâle“ (S. 389). Das ist die göttliche Allgegenwart welche ebenso die Wahrheit der Welt, wie die Ubiquität als absolute die Wahrheit der menschlichen Natur, leugnet.

Die allgemeine Einheit des Absoluten, welches sich in der Vielheit nur besondert, finden wir nicht weniger in der deutschen Theologie, welche sich ebenso gern, als Thauler und Eckhart auf den Areopagiten beruft: Dieser Theologie „sint in der wârheit alle Wesen wesentlich eins“ (Pfeiffer S. 94). Dieser Einheit gegenüber ist dann das Besondere, in soweit es sich als solches weiß und fühlt,

eigentlich schon das Ungehörige, „icheit und eigen willen und eigenwilligkeit, selbheit, ich, nsîn, mir, mich, nâtûr, falschheit, tûfel, sunde: das ist alles gelîch und ein." Denn das Besondere fällt, sowie es auf das Eine sich nicht zurückbezieht, vom Wesen der Dinge, und damit von sich ab, da es nur als Erscheinung eines Wesens ist. Denn „nu sint alle Ding wesenlich in got un wesenlîcher in got denn in in selber" (S. 99). Im Menschen wirkt der Wille Gottes, welcher, will er wirken, durch die Creatur wirken muß, „darumb der wille in der crêatûr, den man ein geschaffen willen heißet, der ist als wol gotes als der êwig wille und ist nichts der creatûr." Also will Gott in der Creatur, und diese sollte mit dem Willen, der in ihr ist, eigentlich nicht wollen, da dieser Wille Gottes Willen ist. Im Menschen muß nur von Gott gewollt werden, dann ist der menschliche Wille in den göttlichen geflossen (S. 105). Und so ist denn nicht im Vielen, nur im Einen die Seligkeit, „wan sêligkeit lît nit an vil oder an manigfeldigkeit, sunder es lît an einem und an einigkeit." — Daß diese Mystik mit der Realpräsenz nicht Ernst macht, welche eine ganz neue Anschauung über das Verhältniß von Himmel und Erde voraussetzt, ist sehr erklärlich. Denn sie ist eben Mystik, und wie sie still im Gehege der alten Kirche und einsam wie in Klostermauren steht, hat sie zunächst nicht speculatives, sondern nur praktisches Interesse für die Zurückführung der Geister in das Unendliche. Die Grundlage der hier gehegten Denkweise, diese bestimmte Vorstellung vom Werth des Endlichen dem Unendlichen gegenüber, mußte allerdings überall dort wirksam auftreten, wo man die Innenwelt verließ, um auch die Aussenwelt in das System zu nehmen, und diesen Umkreis auf die Mitte zu beziehen. Aber wir haben noch einmal auf die Scholastik zurückzukommen, wie wir sie in ihrer Endgestalt wiederfinden.

Während die Speculation eines Scotus Erigena, während die spätere Mystik, daß ich so sage von Oben her, aus den Tiefen des göttlichen Wesens die gesammte Schöpfung mit der Präsenz des Absoluten durchdrang, und das Endliche so in das Unendliche versenkte, während von Oben her constructiv eine repletive Allgegenwart des Göttlichen ermöglicht wurde, welche einfach auf die menschliche Natur des Logos übertragen werden konnte, geschah dasselbe von einer andern Seite von Unten her.

Es geschah dies von der Seite der Scholastik. Während dort

diejenige Anschauung, welche die repletive Ubiquität ermöglichte, auf theoretischem Wege herbeigeführt wurde, geschah es hier und direct auf praktischem. Die ganze Erörterung, ob der eucharistische Leib in unzähligen Hostien auf Erden zugleich sein könne, führte, man muß sagen, Entdeckungen herbei, welche eine Allgegenwart dieses Leibes in die Hand gaben. Ich sage ausdrücklich: dieses Leibes, und meine damit den durch die Verwandlung der Elemente gewonnenen, während der himmlische zur Rechten Gottes thronende Leib von dieser Vervielfältigung oder Allgegenwart in der Regel völlig unberührt blieb, wovon später die Rede sein wird. Die hier in das Auge gefaßte praktische Herbeiführung einer repletiven Ubiquität des Leibes Christi sehen wir bei Occam. Occam behauptet, der Leib des Herrn, wie er in der Eucharistie entstand, fülle seinen Ort aus. Ist dieses der Fall, so kann der in diffinitiver Form gegenwärtige Leib, indem er die Hostie füllen kann, auch größere Orte und Räume füllen. Ja wenn wir annehmen, der Leib könne den Ort füllen, den die Substanz der Hostie einnahm, auch dann noch füllen, wenn selbst die Accidenzien der Hostie vernichtet würden, so hindert nichts, anzunehmen, daß in dieser Weise der gesammte Luftraum vom Leibe Christi erfüllt werde. Welcher Art diese Erfüllung, welcher Beschaffenheit der erfüllende Leib sei, wird man am besten sehn, wenn man die Accidenzien der Luft sich vernichtet denkt. Der Raum würde dann ausschließlich vom eucharistischen Leibe erfüllt werden. Man denke sich ferner, es fiele ein Stein durch diesen ganzen Raum hindurch und herab, — so würde dieser Stein auch nicht auf den geringsten Widerstand stoßen, welcher von Seiten des Leibes geübt werden könnte. Ja dieser würde so wenig verletzt, oder getheilt wie der innerhalb des Brodes existirende Leib wenn die Hostie getheilt oder gebrochen würde. Und in einer folgenden Conclusion macht Occam die directe Anwendung. Wäre, so nehme man an, eine consecrirte Hostie so groß, als die ganze Welt, so würde, ebenso wie diese Hostie, der Leib Christi die ganze Welt erfüllen, folglich überall sein. Habe der Leib Christi jene Fähigkeit, überall zu sein, nicht aus sich, so habe er sie doch durch Gottes Macht. Es ist das höchst bezeichnend, und wir werden später noch Gelegenheit haben, den Umstand zu beachten, daß dieses Ueberallsein keine verklärte Natur verlangt, daß es durch das Wunder ebenso gut dem Stein gegeben werden könnte, wenn das Brod in einen solchen verwandelt sein sollte.

Hier ist also auf praktischem Wege der Begriff einer repletiven Seinsform sogar für den Leib des Herrn bereits gegeben, und Luther fand hier die Werkstatt für die technische Ausgestaltung seiner Gedanken, welche ihn von der scholastischen Ubiquität, vermöge deren der Leib Christi nur überall sein kann, weiter führten zu derjenigen, vermöge deren er seiner Natur nach überall sein muß.

Indeß schon ehe Luther in diesen Gedanken thatkräftig eintrat, finden wir ihn in voller Rücksichtslosigkeit, und zwar im Gebiet der alten Sorbonne geltend gemacht.

Es ist immer erwähnenswerth, wie ein bedeutender Exeget, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, am Hof von Navarra wie in den Kreisen der Humanisten sehr angesehn, die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi vertrat. Es ist Faber Stagulensis. „Weder Europa noch Asien, noch Afrika — so sagt er im Commentar zu 1 Cor. 12 — ist fähig, die Fülle des Leibes Christi zu fassen. Den Körper Christi, sage ich, welchem unsere Leiber auf geistliche Weise geeint, und, daß ich so sage, einverleibt werden, welcher Himmel und Erde erfüllt. Denn er ist, wo auch nur das Wort ist, denn das Wort ist Fleisch geworden. Deshalb ist das Wort niemals ohne das Fleisch, und das Fleisch ohne das Wort.“ Ebenso bestimmt für das leibliche Allenthalbensein Christi lauten die Stellen im Commentar zu Johannes, nieder geschrieben zu einer Zeit, in welcher Luther noch Nichts gegen Zwingli veröffentlicht hatte. So ist es verständlich, daß Faber, dessen Stellung am Hof von Frankreich durch seine Gelehrsamkeit noch in Schatten gestellt wurde, den lutherischen Theologen zur Vertheidigung der Ubiquität sehr zu Statten kam. Als Sturm in Straßburg die Concordienformel sofort nach ihrem Erscheinen angriff, und so freundlich war, zu bemerken, daß Brenz den längst begrabenen Leichnam der Ubiquität wieder auferweckt habe, um damit eine Ketzerei einzuführen, die völlig isolirt stehe, konnte man ihm denselben Faber entgegenhalten, den er im vierten Antipappus so sehr gerühmt hatte. Lucas Osiander war es, welcher in seinem zweiten Antisturmius (p. 18) für Pappus auf Faber mit Geschick hinwies.

Bemerkungen.

Faber Stapulensis bemerkt zu Joh. 20, 19 ff., die Jünger hätten nicht gewußt: dominum corporaliter simul et apud Simonem, et apud peregrinos potuisse esse, quod erat magnum divinitatis ipsius argumentum. Qui ubique est divine, et etiam corporaliter ubicumque vult. Quod etsi sensus, ratio, intelligentia non capit, id tamen in lumine fidei sole est illustrius." (Comment. init. in 4. evang Basil. 1523 p. 402). Wie er die Ubiquität aus der Realpräsenz im Altarsacrament, zugleich in Europa, Asien, Afrika auftretend, an dieser Stelle beweist, so auch zu Joh. 14, 11. Ueberall zugleich ist der Herr in corpore sacramentaliter. Dieses aber ist nur ein Modus der Präsenz. Quomodo ergo — fährt er fort — si subtrahat modum, non videat ubique filium dei corporaliter sed sine modo et supra omnem modum esse? Ubicunque sane Christus est, Christus incarnatus est, incarnatus autem sine corpore non est. Et magna est fides, cognoscere, Christum corporaliter esse ubi sacramentaliter est, sed major est, cognoscere eum absolute ubique corporaliter esse, nam hoc est sine modo cognoscere, id illud cum modo."

---

§ 30. Die Reformationszeit. Von Luther bis Andreä.

Sähe man die Reformation nur als ein hervortretendes Moment innerhalb der Lehrentwicklung der christlichen Kirche überhaupt an, also nur unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt, so könnte man versucht sein, anzunehmen, in ihr sei im Gegensatz zur aristotelischen Scholastik jener alte Zug neuplatonischer Mystik zu Tage getreten, welcher durch den Areopagiten ins Abendland hinübergeleitet ist, von Erigena verwerthet wurde und in der deutschen Mystik mündete.

Denn nicht erst durch die Angriffe oder Abweichungen der Schweizer, sondern durch den Tiefsinn einer von der mittelalterlichen Mystik befreundet angesprochenen speculativen Natur ist man auf die absolute, generelle Omnipräsenz der menschlichen Natur des Herrn geführt.

Fassen wir nun die Bestimmungen in's Auge, mit welchen Luther die Vorstellung einer Ubiquität der menschlichen Natur des Herrn auf dem Grunde jener Anschauungen und Voraussetzungen versah, so gilt er uns hier nur als bedeutendster Vertreter der eben bezeichneten in der Reformation zum Ausdruck gekommenen Richtung, die in ungestüm genialem

Ausbruch grade in ihm zu Tage trat, in zwei Strömungen getheilt aber dann die Lehr-Wissenschaft in dieser Hinsicht bestimmte.

Die eine dieser Strömungen lebendig, umfassend speculativ, ist die realistische. So dürfen wir sie im Rückblick auf den Realismus in der Scholastik, auf den Realismus eines Thomas nennen, welcher in den Realien zugleich die große Einheit der Dinge vertheidigt, eine Einheit, welche sich nur auf Kosten der Vielheit und Besonderheit auf Kosten der Freiheit des Einzelnen durchsetzt. Luther gehört, sind wie in bahnbrechenden Geistern auch beide Strömungen noch im Anbeginn beschlossen, doch deutlich der realistischen Art an, welche sich in Brenz und Andreä rasch fortsetzt. Verfolgen wir diese Strömung in diesem und dem folgenden Paragraphen zuerst, mit Luther beginnend.

Zunächst kommt in Betracht, wie er sich die göttliche Allgegenwart überhaupt vorstellt, denn an ihr läßt er Christum einfach theilnehmen. Im Streit mit Erasmus geht er jedoch nur rasch auf die scholastischen Fragen ein, ob Gott an unreinen Oertern sei, Fragen, welche leichtfertig besprochen seien. Allerdings, sagt er, ist's richtig, „daß Gott bei den Seinen im Tode, in der Hölle, im Wasser, im Schlamm sei. Weil die Schrift sagt, Gott sei an allen Orten und erfülle alle Creaturen, so ist's Noth, zu wissen, daß er auch an den Orten sei." Gottes rechte Hand, fährt er im Sermon vom Sacrament fort, ist die allmächtige Gewalt Gottes und sie muß „an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach ist die: denn Gott ist's, der alle Dinge schafft, wirkt und erhält durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet, denn er schickt keine Amtleute oder Engel aus, wenn er etwas schaffet oder erhält, sondern solches Alles ist seiner göttlichen Gewalt selbsteigen Werk. Soll er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein, und seine Creatur sowohl in allerinwendigsten als allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muß er ja in einer jeglichen Creatur, in ihrem allerinwendigsten, auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst dasein, daß nichts Gegenwärtigeres noch Innerlicheres sein kann in allen Creaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt." Also muß wo Gottes Gewalt ist dort denn auch sein Wesen selbst sein? Auf diesen Einwurf antwortet Luther. „Wir wissen, daß Gottes Gewalt, Arm, Hand, Wesen, Angesicht, Geist, Weisheit Alles ein Ding sei. Denn außer der Creatur ist nichts, denn die einige einfältige Gottheit selbst, und ist ohne Zweifel vor der Schöpfung Gottes Gewalt und

Hand Gottes Wesen selbst gewesen; so wird sie nach der Creatur Schöpfung nicht etwa anders worden sein. Er macht ja nichts, denn durch sein Wort. Das ist seine Gewalt, und seine Gewalt ist nicht ein Beil, Axt, Säge oder Feile, dadurch er wirke, sondern er selbst. Ist nur seine Gewalt und Geist allenthalben und in allen Dingen auf's allerinnerlichst, äußerlichste, durch und durch gegenwärtig, so muß seine göttliche rechte Hand Wesen und Majestät auch allenthalben seine Er muß freilich dabei sein, soll er's machen und erhalten.“ So beweist er, daß „sein göttlich Wesen oder rechte Hand allenthalben“ sei; Macht und Wesen also decken einander, Gott ist „gegenwärtig und wesentlich“ in den Creaturen. Er ist nicht, wie Luther später sagt, „ein ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen, sondern ein übernatürlich unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar, und dennoch in allen und über allen und außer allen Creaturen sei, darum darf's keines Umzäumens hie, wie der Geist träumet. Denn ein Leib ist der Gottheit viel zu weit, und könnten viel tausend Gottheit drinnen sein. Wiederum auch viel zu enge, daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts ist so groß, Gott ist noch größer; nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer; nichts ist so lang, Gott ist noch länger; nichts ist so breit, Gott ist noch breiter; nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler und so fortan, Gott ist ein unaussprechlich Wesen über und außer Allen, das man nennen oder denken kann.“ So kann man sagen „von allen Creaturen: Da ist Gott oder Gott ist in dem.“ Nur von Christo kann man sagen, in ihm wohne Gott leibhaftig. In allen andern Creaturen ist er „gegenwärtig und wesentlich.“ Involvirt nun jede operative Präsenz, jede Bethätigung der Macht, zugleich die völlig essentielle Gegenwart des Absoluten, so können nun für den Erweis derselben alle Schriftsteller angeführt werden, welche von der Allmacht und von der Hand des Herrn reden. Ist so der Boden gesichert, so sehen wir auf demselben die Lehrsätze über die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi kühn aufgebaut. Uns liegt nicht an der Begründung durch die Idiomen-Communication. Hierdurch wird ja das Recht erworben, die göttliche Allgegenwart sofort auch für die Menschheit Christi in Anspruch zu nehmen. Wir haben nur einen Blick in den Aufbau selbst zu thun.

Wie ist es denkbar, daß der zur Rechten Gottes Thronende allenthalben sei? „Nimm, so heißts im Sermon von 1526, ein Exempel eben von dem Wort, das ich rede. Das ist eine arme, elende Stimme

und so zu rechnen die geringste Creatur, nichts mehr denn ein Wind, so bald der Mund aufhöret, so ist es aus und nichts mehr, daß kein schwächer, vergänglicher Ding sein kann; noch ist es so mächtig, daß ich mit der Stimme ein ganzes Land regieren könnte. Wo kommet nun das her, daß ich mit Worten so viel Herzen fange? Ich habe eine kleine Stimme, so sind da etliche Hundert oder Tausend Ohren; noch fasset ein jeglich Ohr die ganze und vollkommene Stimme: die theile ich nicht also aus, daß je ein Ohr ein Stück davon hat, sondern ein jegliches hat sie gar. Kann nun das meine Stimme zuwege bringen, daß sie alle Ohren füllet — sollte es Christus nicht vielmehr können thun mit seinem Leib?" — Luther gebraucht auch, im Bekenntniß von 1528, das Gleichniß von dem in Stücke zerschlagenen Spiegel. „Jedes Stück zeigt das ganze Bild, so ist des Herrn Leib überall ganz. Aber mit größerer Liebe bedient er sich der Beispiele von Seele und von Wort. Denn sie gewähren den Vortheil zur Einwohnung des ewigen Worts überzuführen, und geben so noch schlagendere Bilder. „Ich predige, so heißt's im Sermon, das Evangelium von Christo und mit der leiblichen Stimme bringe ich Dir Christum in's Herz, daß du ihn in dich bildest. Wenn du nur recht glaubest, daß dein Herz das Wort fasset und die Stimm drinne haftet, so sage mir: was hast du im Herzen? Da must du sagen, du habest den wahrhaftigen Christum, nicht daß er also darin sitze, als einer auf einem Stuhl sitzet, sondern wie er ist zur Rechten des Vaters. Wie das zugehet, kannst du nicht wissen, dein Herz fühlet ihn aber wohl, daß er gewißlich da ist, durch die Erfahrung des Glaubens. Kann ich nun abermal mit einem Wort solches ausrichten, daß der einige Christus durch die Stimm in soviel Herzen kommet, und ein Jeglicher, der die Predigt höret und annimmt, fasset ihn ganz im Herzen. Denn er lässet sich nicht stücklich zu theilen, und wird doch gänzlich ausgebreitet in alle Gläubigen, also daß ein Herz nicht weniger, und tausend Herzen nicht mehr kriegen, denn den einigen Christum." —

Und so ist denn der Herr auch nach seiner menschlichen Natur die Fülle der Welt in repletiver, absoluter Omnipräsenz. Zu dieser Welt verhält er sich wie die Seele gewissermaßen zum Leibe. „Nimm für dich die Seele, welches eine einige Creatur ist, und ist doch im ganzen Leibe zugleich, auch in der kleinsten Zehe, daß wenn ich das kleinste Glied am Leibe steche, so treffe ich die ganze Seele, daß der ganze Mensch zappelt. Kann nur eine Seele zugleich in allen Gliedern sein, welches ich nicht weiß, wie es zugehet, sollte denn Christus das nicht vermögen, daß er zugleich an allen Orten im Sacrament wäre?"

Ist das Universum, der Leib dessen Seele der Herr ist, so ist der Herr allerdings auch im Baumblatt und in den entlegentsten Dingen, nur kommt es darauf an, ob er sich dort finden lassen will, ob er dort für uns ist „denn wiewohl er überall ist in allen Creaturen, und ich möchte (könnte) ihn im Stein, im Feuer, im Wasser oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist, will er doch nicht, daß ich ihn da suche ohne das Wort, und mich ins Feuer oder Wasser werfe, oder an Strick hänge. Ueberall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest.“ So heist's denn im Sermon geradezu: „Himmel und Erde ist sein Sack. Wie das Korn den Sack füllet, also füllet er alle Dinge.“ So ausfallend dieses klingt, so zierlich und sinnig ist dann wieder der Vergleich mit Korn und Kern. Wie die Einheit des Korns in Halm und Aehren sich ausbreitet, in soviele Körner auseinandergeht, so der Herr. Er ist Einer und füllet den Erdkreis. Und „wie ein einiger Kirschkern in die Erde geworfen, einen solchen Baum herausbringt, soviel Blumen, Blätter, Schalen, Bast, Kirschen trägt, wieviel mehr kann Christus in soviel Stücklein sich ganz und ungetheilt austheilen.“ Das nächste Absehn geht hin auf das Sacrament. Die Allenthalbenheit des Erhöhten aber ist das weite Fundament. So sehn wir von der Rechten Gottes aus die Majestät des Herrn sich von der Einheit aus verbreiten, tausendfach verzweigt sich in die Creaturenwelt senken, bis sie das Ganze und das Kleinste durchdrungen und erfüllt hat. Die Wurzel liegt in Gottes Thron, und von dort breitet sich unendlich mannigfaltig das heilige Leben, ein anderer Weltbaum, in das Universum aus, und füllt das ungeheure Weltgebäude mit seinem Gezweig. Der Herr, immer ungetheilt nach beiden Naturen gedacht, ist wesentlich schon vor der Empfängniß in Maria der Jungfrau. Luther zieht diese Consequenz gleich selbst. Aber der Herr war eben nicht für uns daselbst. „Siehe die Glänze der Sonne sind dir so nahe, daß sie dich gleich in die Augen oder auf die Haut stechen, daß du es fühlest. Aber doch vermagst du es nicht, daß du sie ergreifst und in ein Kästlein legst, wenn du gleich ewiglich darnach tappest.“ So ist der Herr nur dort, wo er sich gibt für uns. — Im Bekenntniß vom Abendmahl 1528 kommen Angaben, welche uns näher zeigen, wie die absolute und repletive Omnipräsenz Gottes und demnach Christi innerhalb der creatürlichen Welt gedacht sei, nicht vor. Selbst die Analogien bleiben hinter den früheren dem organischen Leben entnommenen Gleichnissen für die Allenthalbenheit des Herrn weit zurück. Hier, wo

es noch specieller um das Sacrament sich handelt, erscheinen, nachdem die Formen circumscriptiver, definitiver, repletiver Existenz klar gestellt, die Bilder vom Krystall und der Sonne. Als feiner Beobachter hat er „Krystallen oder Edelgesteine gesehen, da inwendig etwa ein Fünklein oder Flamme, als im Opalo ist, oder ein Wölklein oder sonst ein Bläslein ist, und doch dasselbige scheinet, als sei es an allen Enden des Steines. Denn wo man den Stein hinkehret oder wendet, so siehet man das Bläslein, als sei es vornen im Stein, so es doch mitten innen ist.“ So ist Christus „im Mittel aller Creatur“ und ist zugleich nicht nur scheinbar, sondern wirklich an allen Enden. Und so ist es mit der Sonne, die in einen See scheinet. Da ist im See nur ein Bild, weil nur eine Sonne ist. Aber Hunderte von Menschen, welche um den See herumstehen, haben ein Jeder sein Bild der Sonne an seinem Ort und keiner an des andern Ort, „und wenn er um den See ginge, so geht das Bild mit ihm, und ist an allen Orten da er hingeht, und wenn tausend Augen drein sähen, so sähe ein jeglicher das Bild für sich, und nicht für den Andern.“ Und wenn dann Luther von hier aus zu dem Auge übergeht und das Wunder zeigt, wie es „ein fleischlich sterblich Ding und dazu ein einiges Auge, soll die halbe Welt in einem Augenblick fassen und zugleich an allen Orten der halben Welt mit seinem Gesicht sein“, so müssen wir beherzigen, daß wir nach seiner Vorstellung „fühlen mit den Augen bis an die Sonne und Sterne, ja vom Aufgang bis zum Niedergang.“

Das Ergebniß der Untersuchung endlich liegt in dem Ausspruch etwa: „Christus ist ein solcher Mensch, der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist, so muß folgen, daß er sein möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sei, auch nach der Menschheit. Und es sollte mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich, eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er allein ein bloßer abgesondeter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein, Gesell, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen. Du mußt das Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit außer den Creaturen setzen, so weit als Gott draußen ist. Wiederum so tief und nahe in alle Creatur setzen, als Gott drinnen ist.“ — Die Menschheit Christi ist mit der Gottheit inniger, als der Leib mit der Seele verbunden. Und das göttliche Wesen ist ganz und gar in allen Creaturen, und jeder

tiefer und gegenwärtiger, als die Creatur sich selbst ist, folglich ist die Menschheit Christi ebenso innerhalb der creatürlichen Welt, und zwar naturnothwendig in Folge der Personen=Einheit allein. Hierauf kam es grade an, wenn man die Capacität des Endlichen für das Unendliche durch eine wirklich reale Idianen=Communication begründen wollte. Während Chemnitz in dieser Hinsicht zauderte und mit den Sachsen auf das Geheimniß sich zurückzog, fanden Brenz und Andreä sich gedrängt, die Erbschaft Luthers anzutreten.

Niemand betont rücksichtsloser, als Brenz die sofort in der Empfängniß auch fertige Einheit der Naturen des Herrn. So vollendet ist sie, daß die menschliche Natur folgerichtig im Mutterschoß, weil mit allen Eigenschaften der göttlichen ausgerüstet, ihre Himmelfahrt antritt, und sich zur rechten Gottes setzt, daß sie alle göttlichen Idiome sofort auch gebraucht und mit den Logos zusammen allgegenwärtig ist. (§ 19). Diese Allgegenwart selbst erklärt Brenz gern, wie man in seinen drei Predigten vom hochwürdigen Sacrament sieht, mit Beispielen Luthers, wie mit dem vom Ton, der im Munde des Redenden ist, und doch überall gehört wird. Sie ist dieselbe im Stande der Erniedrigung wie in dem der Erhöhung, nur daß sie hier offen hervortritt, und sie ist völlig die auf den Erlöser übertragene Ubiquität des Absoluten überhaupt. Wir werden gut thun, um auch zugleich die Anschauung vom Raum kennen zu lernen, auf die bedeutende Arbeit „über die Personal=Union" einzugehn.

Brenz gibt nicht zu, daß die menschliche Natur unendlich geworden sei. Sein Gesichtspunkt ist im Satz Gregors von Nazianz, den er für sich anführt. Demgemäß muß das, was unendlich sein soll, weder Anfang noch Ende haben. Hieraus folgt, daß die menschliche Natur niemals unendlich werden kann, da sie einen Anfang hat, selbst dann nicht unendlich genannt werden kann, wenn sie auch in allen Orten der Welt zugleich ist. Hierzu kommt, daß alle diese Orte, daß die Welt, welche sie alle in sich faßt, doch immer nicht unendlich zu nennen. So ist die menschliche Natur Christi nur im Endlichen allgegenwärtig, also bleibt sie durchaus endlich. In dieser Welt aber als endlicher Größe, fährt Brenz fort, ist er so gewiß allerfüllend, als er innerlich alle Fülle Gottes in sich trägt, als in ihm alle Herrlichkeit, die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt mit und in unendlicher Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit. Alles dieses hat die menschliche Natur nicht an und durch sich, sondern accidentiell von der göttlichen erhalten. Hier ist eine innere

Unendlichkeit, sollte ihr nicht diese eben bezeichnete repletive Majestät gleichfalls gebühren? (p. 5. ff.) Man wirft ein, es sei dieses gegen die Natur des menschlichen Körpers. Aber es ist zu beachten, daß das in loco esse nicht zur Substanz des Körpers, nur zu seinen vorübergehenden Eigenschaften gehört. Die nämliche Gebundenheit (alicubi esse localiter in loco) kann also auch vom Körper des Erhöhten in Gedanken völlig entfernt werden. Jedenfalls würde es, selbst wenn uns darin ein Widerspruch zu liegen scheinen sollte, keineswegs Gott unmöglich sein, den Körper den Gesetzen des Raums zu entnehmen, (p. 7). Denn der Himmel, welcher doch alle Räume in sich schließt, ist nach Aristoteles nicht im Raume. Ist die Personalunion selbst für die menschliche Vernunft undenkbar, und müssen wir dennoch darauf bestehn, so müssen wir nicht verwundert sein, daß noch andere Undenkbarkeiten aus jener Undenkbarkeit folgen, und dürfen wie jener, so dieser uns nicht weigern. Bedenken wir aber auch, daß die Orte, welche in unseren menschlichen Augen verschiedene von einander entfernte sind, nicht ebenso vor den Augen der göttlichen Majestät stehen, sondern „wie alle Zeiten ihr ein Augenblick, so sind alle Orte ihr ein Ort, ja nicht einmal der Punkt eines Orts. Verbinden wir daher die Menschheit Christi mit seiner Gottheit, so breiten oder gießen wir den menschlichen Körper nicht in leiblicher und räumlicher Weise aus, sondern wir legen ihm nur diejenige Majestät bei, welche menschliche Vernunft freilich nicht begreifen kann, welche ihm aber in Folge der hypostatischen Union zukommt," (p. 8). Gibt man zu, die assumirte menschliche Natur sei lebendigmachend, sei anzubeten, so sollte man auch zugeben, sie erfülle Alles, denn dieses wie jenes hat sie nur Kraft jener Einigung mit der göttlichen. Und diese ungebrochen zu bewahren, so daß wo nur die göttliche, dort auch die menschliche Natur sei, darauf kommt es überhaupt nur an, auch wenn von Ubiquität, wie die Gegner eine alte Sache mit neuem und ungeheuerlichen Namen zu nennen belieben, die Rede ist. Die so unzertrennte Einheit soll aufgewiesen werden in jeder Art dieser sogenannten Ubiquität. Man kann ja von einer localen, repletiven und personalen reden. Locale Ubiquität ist keinem geistigen oder körperlichen Wesen beizulegen, repletive hat nur Gott seiner Natur nach, persönliche besitzt die menschliche Natur Christi. Allerdings liegt in „Allenthalbenheit" nach dem Sprachgebrauch das Diffuse, die räumliche Extensität. Sagen wir aber, die menschliche Natur Christi sei allenthalben, so liegt in diesem „allenthalben" so wenig der Begriff des räumlich Extensiven und Diffusen,

als dieses in der Gottheit selbst Statt hat. Diesen Raumbegriff nur will Gregor entfernt wissen, wenn er sagt: Christus ist nicht gegenwärtig nach der Gegenwart des Fleisches und fehlt doch nirgend nach der Gegenwart der Majestät. Daß den Vätern die leibliche Allenthalbenheit kein fremder Gedanke, sieht man aus jener Stelle des Hieronymus, in welcher er gegen Vigilantius, von den in Christo Entschlafenen sagt, daß sie dem Lamme folgen, wohin es geht. Sind die Entschlafenen mit Christo allenthalben, so wird es Christus nach seiner Menschheit auch sein. p. 12. Brenz geht dann auf Sätze des Lombarden, Thomas und Bonaventura's ein. Ist, fährt er nach einem andern Citat fort, Christus in der Hostie nach katholischer Auffassung an verschiedenen Orten zugleich und jedesmal ganz, und dies in Folge der Personalunion, warum darf er aus demselben Grund nicht allenthalben sein? Weil er gen Himmel gefahren und nun abwesend ist? Niemals wird geleugnet, daß der Himmel, wenn auch nicht selbst im Raum, doch verschiedene Räume in sich enthält, welche nach menschlichem Auge von den Orten dieser Erde weit entfernt sind, sowie daß Christus auch räumlich im Himmel sein und dort, wo er nur will, räumlich und circum scriptiv sich offenbaren kann. Aber folgt daraus, daß auch in Gottes Augen eine Entfernung zwischen himmlischem und irdischem Raum besteht, oder daß Christus in jenem Himmel nun eingeschlossen sei? Das wäre nicht christlich, sondern aristotelisch gedacht (p. 14). Daß außer dem Himmel kein Körper sei und sein könne, ist aristotelischer Satz. Und denken wir uns das Wohnen Christi in irgend einem Punkt des Himmels, so entsteht die Frage: ist dieser Punkt grade über uns, oder liegt er im entgegengesetzten antarktischen Pol unter uns? Oder sollte der Leib des Herrn mit dem aristotelischen Himmel um die Erde kreisen? Nein, über die Himmel gestiegen, sitzt der Meister zur Rechten Gottes, und das ist Gottes Allmacht und Majestät, welche Alles nicht nur mit ihrer Allmacht und Kraft erfüllt. Und so erfüllt auch nun Christus Alles Eph. 4. Er ist nicht in einem Punkt des Himmels stehn geblieben, als er ihn durchschritt Hebr. 4, er ist über alle aufgefahren, höher, als alle Himmel geworden, über alle Fürstenthümer erhöht Eph. 1, und ihn können aller Himmel Himmel nicht versorgen und fassen 1 Reg. 8, auch er misset die Wasser mit der Faust und fasset die Himmel mit der Spanne, und begreifet die Erde mit einem Dreiling und ist Herr Jes. 40. — Auch die Bedenken, welche aus dem Wesen der Körperlichkeit genommen zu werden pflegen, können in Betracht kommen. Man gibt zu, daß verklärte Leiber

vermöge ihrer Subtilität niedere Körper durchdringen können wie Christus die verschlossene Thür. Können sie es, so sind zwei Körper in einem und demselben Ort, und das ist gewiß nicht weniger wunderbar, als daß ein und derselbe Körper an zwei oder mehr Orten ist. (p. 20).

Dies ist Gang und Inhalt der lebendig geschriebenen 1561 in Tübingen erschienenen Arbeit über die Personalunion. Brenz führt hier die fast vergessenen speculativen Grundgedanken Luthers, aus dessen Schriften er im Anfang auch die nöthigen Auszüge mittheilt, gegen die Pfälzer in's Feld.

In diesem Zusammenhange muß auf Johann Timann in Bremen hingewiesen werden. Er tritt in seinem wenig bekannten Werk (Ferrago Sent.), schon 1554 geschrieben und dem Rath gewidmet, in einem eigenen Kapitel für die Ubiquität auf. Für sie citirt er aus Luther, Brenz, Myconius, Cruciger, Bugenhagen, Amsdorf, Althamer, Westphal, Huberinus, Menius. Insofern ist er für die Geschichte dieses Lehrstückes allerdings von Bedeutung, ja man hat auf ihn als den hingewiesen, der aus den gelegentlichen Begründungen einen selbstständigen Locus gemacht. Doch lassen wir das nur Geschichtliche.

Bei Andreä werden wir nicht wesentlich Neues finden.

Das Verhältniß Gottes zur Creatur ist einfach dieses, daß Gott „wesentlich in allen Creaturen ist.“ Nicht nur seine Macht und Kraft, sondern Gott selbst ist in den Creaturen. Aber wie ist dieses zu verstehen? Gott ist „mit seinem Wesen also in allen Creaturen, daß er nicht derselben ein Stück ist, denn sie haben ihr Wesen für sich selber, wie sie von Gott erschaffen sein, aber weil sie ihr Wesen nicht von ihnen selber, sondern von Gott haben, und durch ihn gegenwärtig erhalten werden, wird Gott wahrhaftig und recht gesagt, daß alle Creaturen in Gott, oder Gott in den Creaturen sei, nicht wie Stroh in einem Sack — auch nicht, daß er ein Theil ihrer Substanz oder Wesens sei, sondern wie er in allen seine Wirkung hat und sie erhält, welche doch allzumal außerhalb seinem göttlichen Wesen sein.“ (Hundert und Sieben Schlußreden. Ulm, 1564. S. 18). Und wie ist es nun mit der zur Rechten erhöhten also in die Allenthalbenheit versetzten menschlichen Natur des Gottmenschen? „Zu gleicher Weise wie die göttliche Natur sich weder durch Ort, noch Zeit theilen läßt, die ewig und an allen Orten ist, aber durch die Wirkung, die er sich in den Creaturen erzeiget, beides durch Zeit und Ort läßt theilen, daß man um solcher Wirkung Willen kann recht und wohl sagen: Gott ist zu dieser Zeit da, und zu einer

andern Zeit nicht, so er doch nach seiner Majestät und Wesen weder zu- noch abtritt, sondern allerwegen gegenwärtig ist. — Gleicherweise hat es auch eine Gestalt mit der göttlichen Majestät des Menschen Christi, nach welcher er an allen Orten und zu aller Zeit gegenwärtig ist auf übernatürliche Weise nach Art göttlicher Gerechte. Jedoch nachdem er nicht einerlei Wirkung zu aller Zeit hat, mag man auch nach dieser Weis sagen, er sei gegenwärtig oder abwesend, welche Gegenwärtigkeit wir pflegen nach altem Brauch zu nennen die sacramentliche Gegenwärtigkeit, da er etwas besonders handelt" (S. 31). Sehen wir jetzt, wie der Erhöhte die Dinge sich gegenwärtig hat. „Wie die Gottheit nichts von ferne anschauet, welches an Gott ein Mangel und Unvollkommenheit wäre, sondern er sieht Alles in ihm selbst, wie sie denn Alle in ihm dergestalt sein, daß er sie, ehe sie gewesen sein, gesehn hat. Also hat auch die Menschheit in Christo, weil sie zur Gerechten Gottes gesetzt ist, diese Majestät erlangt, daß sie ein Ding nicht als von ferne ansieht, sondern alle Ding wahrhaftig vor ihm gegenwärtig hat, da wir alle Dinge nur auswendig als ein Schatten anschauen, und was sie sein nimmermehr eigentlich wissen können, so wir doch vermeinen, wir seien viel näher dabei, denn Gott selbst, davon der Apostel spricht: Nachdem ihr Gott erkannt habt, ja vielmehr von Gott erkannt seid. Denn der Mensch nimmermehr sich selbst so eigentlich erkennen, wie ihn Gott erkennet, der besser weiß, was im Menschen ist und was er thun wird, denn der Mensch selber." S. 35. Damit aber ist keineswegs gesagt, daß die Majestät der menschlichen Natur Christi mit derjenigen seiner göttlichen — sich decke. Auf Erden wandelnd hat der Herr seine Wunder auch als Mensch gethan. Sonst würde es heißen „aus dem Menschen Christo weniger machen, denn aus anderen Creaturen, ja weniger Gewalt ihm lassen, denn der Teufel hat, dieweil der Teufel von Gott so mächtig geschaffen, daß er auch die Welt durch die gegebene Gewalt in einem Augenblick umkehren könnte, da es ihm Gott verhänget" S. 65. — Man wolle das beachten, es ist ein bedeutender Ansatz, die menschliche Natur in ihrer idealen Würde geltend zu machen, und daraus für ihre Allenthalbenheit zu beweisen, eine Methode, welche hätte verfolgt werden sollen. — Uebrigens ist Andreä völlig mit Chemnitz darin einverstanden, die genauere Einsicht in diese Fragen von der himmlischen Akademie erst zu erwarten. Denn ebenso wie Chemnitz, Selneccer und Chyträus unterschreibt auch er im März 1578 zu Tangermünde jene Erklärung, worin es in dieser Richtung heißt, daß unsere Kirchen von keiner Expansion wissen, sondern bleiben

bei Gottes Wort, bei Christi Zusagung, bei den Artikeln des Glaubens und was sie in diesem Leben nicht verstehen können, sparen sie bis ins ewige Leben." Die „Ubiquität" nennen die Verfasser der Concordien Formel hier überhaupt ein „abscheuliches, unerhörtes Wort." Aber es war ein Weg eingeschlagen, welcher bedenklich war. Der jugendliche Schritt fortstürmender Speculation war im Begriff, das relativ Einzelne einem absoluten Allgemeinen wirklich zu opfern. Unverkennbar lag darin eine Tendenz, welche wir pantheistisch zu nennen haben, und welche irgend einmal in einer Identitätsphilosophie zur Ausgestaltung kommen mußte. Wenn Andreä zur Vertheidigung der Maulbronner Sätze den Ingolstädter Jesuiten entgegnet, alle Dinge seien durch das Wort Gottes, welches der Creaturenwelt substanziell gegenwärtig sei, persönlich erhalten und mit ihm persönlich vereinigt, so ist das höchst bedenklich. „In jedem Menschen, setzt er hinzu, ja auch in jeder andern Creatur kommen zwei Substanzen zusammen, von denen die eine die Substanz des Worts ist, wodurch Alles erhalten wird, die andere diejenige des Menschen selbst, welchen der Logos erfüllt." Das klingt an den Pantheismus und zeigt die Verunselbstständigung, welche der Creatur durch die absolute Ubiquität bevorsteht.

Unmittelbar neben der Arbeit der Reformation zeigt Sebastian Frank in sich schon die volle Gefahr des Abwegs. „Gott erschüff den menschen, das er willos frei vnder jm soll stehen, vn alles annehmen, auf das er in woll, wißte, würckte" — sagt er in seinen Paradoxen. Damit bekennt er sich mit Tauler, wie er selbst sagt, dazu, daß „Gott ist das Wesen und die Natur selbst in den Dingen." Er hat einen Gott „der aller Ding Substanz, Wesen und Leben ist." So will, weiß und wirkt denn die Creatur nicht selbst, sondern Gott will, weiß und wirkt in ihr, durch sie hindurch.

Doch wir haben die realistische Strömung vorerst noch weiter zu verfolgen.

---

§ 31. Fortsetzung. Nicolai und Thummius.

Es liegt außer unserer Aufgabe, zu untersuchen, wieweit Luther nachträglich ein Eingehen auf die „Ubiquität" zur Stütze für das Altar=

sacrament abgerathen habe, Heshus wie Hospinian berufen sich gern darauf. Ebenso liegt es uns fern, zu fragen, ob durch Pirkheimer zuerst, oder ob durch Timann im Bremischen Streit, oder durch Westphal Anstöße für die Behandlung der Allenthalbenheit der menschlichen Natur des Herrn als eines besondern Lehrstücks gegeben seien. Das sind historische Fragen, die uns hier nicht ausschließlich in Anspruch nehmen. Wir werden vielmehr diejenige Strömung weiter zu verfolgen haben, auf deren allgemeine Aehnlichkeit mit dem scholastischen Realismus wir aufmerksam machten. Und so blicken wir kurz auf Philipp Nicolai und Thummius, als bedeutendere Träger der realistischen Richtung, und damit auf die bezeichnendsten Eigenthümlichkeiten der Bewegung bis zu ihrem Erlöschen unter den Stürmen des dreißigjährigen Kriegs.

Wenn man, wie die Würtembergischen Theologen, daran festhielt, daß mit dem Augenblick der Empfängniß der Mensch Jesus circumscriptiv im Mutterleib seiend, dennoch repletiv Himmel und Erde erfüllte, weil wo die Gottheit dort auch die Menschheit sein müsse, so fand man sich immer in eigenthümlicher Lage. Man mußte diese menschliche Natur in das Unendliche ausbreiten, um sie überall sein zu lassen. Dann erhielt man jenes Ausgespanntsein, gegen welches man sich mit Recht ängstlich gewehrt hatte, und gelangte zu einer Gegenwart, welche dimensiv den Raum erfüllte, dem irdischen Raum also unterworfen war. Oder man mußte zu einer in sich unklaren Bestimmung seine Zuflucht nehmen. Man stellte den Satz auf: Nicht die menschliche Natur Christi ist räumlich den Dingen im Raum präsent, sondern die Dinge sind ihm überweltlich gegenwärtig. — Hierdurch glaubte man das abstracte Allenthalbensein der menschlichen Natur Christi erklären zu können. Wie der menschliche Geist mit einem Blick die Welt umspannt, wie er mit einem Griff das Entlegenste ergreift, und Alles sich gegenwärtig und gegenständlich nahe hat, so hat, sagte man, der Logos und damit seine Menschheit alles im Licht seines Auges.

Diesen Weg schlägt Philipp Nicolai in originaler höchst bedeutender Weise ein. Indem wir im Uebrigen auf Thomasius verweisen, der ihn in seinem „Christi Person und Werk“ mit Liebe darstellt, haben wir nur auf einige Punkte lediglich für unsern Zweck aufmerksam zu machen.

Er legt für die Darstellung der Allenthalbenheit Christi systematisch dadurch den Grund, daß er die Bedeutung der Unermeßlichkeit

Gottes zunächst hervorhebt, und näher bestimmt. Sie ist mit Ausschluß aller Expansion, physischen Räumlichkeits-Begriffs, geometrischer Größe als die Tiefe der wesentlichen Liebe Gottes zu definiren. Sie ist Nichts, als die Unendlichkeit, der unbegreifliche Abgrund der ewigen Liebe. Diese kann nicht nach Maß, Zahl und Gewicht berechnet werden. Sie gleicht der Qualität, die in welchem Gebiet sie in Betracht kommt, überall ganz und dieselbe ist, ebenso wie die Gesundheit des Leibes, also die abstracte Gesundheit, in jedem Gliede des gesunden menschlichen Körpers genau dieselbe, nicht mehr im größeren, nicht weniger im kleineren, ist. Sie ist vom Quantum des Leibes und seiner Gliederung völlig unabhängig, und auf diesem Gebiet ist das Ganze im einzelnen Theile. Hier ist, sichtbar nach Augustins Vorgang, eine Analogie für die Manifestation des Unendlichen im Endlichen, eine Erscheinung des Schöpfers in der Creatur gesucht, welche gleichweit von Ausgespanntheit wie Ausgegossenheit entfernt ist. So kann das Absolute im kleinsten Punkt des Relativen präsent sein (Sacros. omnipr. myst. p. 521). Und wenden wir uns zum vernünftigen Geist des Menschen selbst, so erfüllt dieser illocal den Leib, indem er von dessen Wachsthum und Ausdehnung völlig unabhängig bleibt, ohne Diffusion wie Multiplication, ein Bild des Logos, welcher unräumlich überall gegenwärtig, und dennoch im Sitz seiner Herrlichkeit ist. Dieser Geist aber gilt auch nach anderer Richtung Material für die hier so nothwendigen Analogien.

Wie die Menschheit in sich ein ganzes Weltbild erzeugt, es in das Einzelndste hinein ausgestaltet, die Fülle der Bilder in wechselndster Form trägt, umkreist, in sich und vor sich hat als das Seine und doch als ein Anderes, so hegt, sagt Nicolai, Gott die Weltcreatur in sich, sie umfassend und haltend, und ebenso sie durchdringend und erfüllend. Er hat sie also in innigster Weise sich gegenwärtig und ist ihr gegenwärtig, und zwar auf jedem Punkte völlig. Und so ist der ewige Logos allen Creaturen in sich selbst in illokaler Präsenz nahe, erfüllt in sich, nicht nur imaginativ, sondern essentiell, alles in raumfreier Parusie im geheimsten, tiefsten wunderbarsten und unzugänglichen Licht seiner Gottheit. Er ist in sich ganz und überall, indem er alle Creaturen in höchster Form in sich selbst sich gegenwärtig und unterworfen hält. Außer ihm ist ja überhaupt Nichts, denn Alles ist von ihm, durch ihn und zu ihm, und in ihm leben, weben und sind wir. Was innerhalb unseres Geistes ideal, als geistige Production, als bloßes Bild nur schattenhaft existirt, so daß der Geist der Fülle dieser Innenwelt, und diesen Bildne-

reien gegenüber die einzig reale Substanz ist, das ist im absoluten Geist anders. In ihm ist das reale Universum in seiner ganzen Mannigfaltigkeit und vollen Körperlichkeit. Es ist kein Erzeugniß der Phantasie, es ist concreteste Wirklichkeit. Und dennoch ist es so zu sagen nur Bild und Schatten, wenn wir es mit der Realität des göttlichen Wesens vergleichen. Dies allein ist das Wesen der Wesen, ist völlig selbstständiges und reales Sein, weil in voller Aseitat vor und über Allem bestehend. Mit diesem Wesen also verglichen sind alle Creaturen gewissermaßen wesenlos, wie die Schrift sagt: Die Heiden sind vor ihm Nichts und wie ein Nichtiges und Eiteles geachtet. Nicolai bezieht sich hier auf Schegk, welcher das Schattenhafte der irdischen Existenzen den himmlischen gegenüber trefflich darthue. Sie sind nur das Bild, in welchem man das Abgebildete wohl erkennt, aber man hat immer nur das Bild. Der Erstgeborene aller Creatur aber ist in der That Alles, durch und für ihn besteht Alles, da er Anfang und Ende aller Creatur ist. So überragt er auch Alles, und das All der Schöpfung in derjenigen Ausdehnung, welche unsere kühnste Phantasie ihm zu geben vermag, die fernste Gestirnwelt eingerechnet, ist in und gegenüber jenem tiefsten, geheimsten unnahbaren Lichte, in welchem der Logos sich Alles gegenwärtig hat, doch nur eine winzige Masse, ein Körnlein Staub kaum mit drei Fingern zu fassen. Nicht, als ob diese ungeheuren Ausdehnungen räumlich zu kleinster Gestalt zusammengezogen würden, sondern sie sind nur in Gottes Augen so klein, mögen sie übrigens wirkliche und räumliche sein so groß man will. Durch ein gut geschliffenes Verkleinerungsglas sieht man Alles unendlich viel kleiner, als es in Wirklichkeit ist, während die Verhältnisse im Bilde völlig bewahrt sind, und übrigens außerhalb des Glases Alles bleibt wie es immer war. Sollte es nicht möglich, und wenn schon menschliche Kunst dieses bewerkstelligen kann, für Gott nicht unendlich leichter sein, die ganze Schöpfung wie im kleinsten Punkt vor Augen und sich gegenwärtig zu haben? Wer misset die Wasser mit der Faust, sagt Jesaia, und fasset den Himmel mit der Spann, und begreifet die Erde mit einem Dreiling; — siehe die Heiden sind geachtet wie ein Tropfen, so am Eimer bleiben, und wie ein Scherflein, so in der Wage bleibet; siehe die Inseln sind wie ein Stäublein. Und warum verhält sich die weite Welt in angedeuteter Weise zu ihrem Urheber? Warum schrumpft das Geschaffene dem Schöpfer gegenüber so wunderbar zusammen und verschwindet so zu sagen? Weil die Creatur in all ihrer ungeheuren Weite und in der Mannigfaltigkeit ihrer Be-

wegung der göttlichen Allgegenwart kaum soviel Mühe verursacht, das göttliche Wesen kaum zu so vieler körperlicher Distension oder Diffusion, oder zu solcher quantitativer Erweisung nöthigt, wie dieses ein winziges Atom, ein entschwindender Tropfen Wassers uns thut. So wenig Mühe es unserm Geiste macht, das entwickeltste Weltbild in sich zu tragen, so wenig er local durch die Gedankenfülle, welche er sich unmittelbar gegenwärtig hat, geweitet und gedehnt wird, ebensowenig wird der Logos durch räumliche Welt zu räumlichem Verhalten genöthigt. Selbst illocal, trägt er die Dinge: Himmel, Erde und Hölle, keins vom andern durch Entfernung und Zwischenraum getrennt, illocal in sich. Sie erhalten ihre Existenz und ihren Ort durch seine Liebe oder seinen Zorn, durch göttliche Eigenschaften angewiesen und abgegrenzt. — Ob damit wirklich Regionen, welche auch eine entsprechende Aeußerlichkeit beanspruchen können, gewonnen sind, ist eine andere Frage. Es kommt hier nur darauf an, zu zeigen, wie Nicolai seine Forderung göttlicher Pantaparusie in Beziehung auf die Räumlichkeit der Dinge vorstellig zu machen sucht. Es ist klar, daß ihm dafür alle jene älteren Sätze von Gott als dem Ort der Dinge, von denen früher die Rede gewesen, höchst willkommen sind, denn er stützt seine Beweise darauf. Das hier Angedeutete wird man im lateinisch geschriebenen „Mysterium der Allgegenwart Jesu Christi," welches bereits citirt ist, am besten beisammen finden. S. 206 ff.

Was es nun für eine Gelegenheit habe mit der allenthalbigen Gegenwart der menschlichen Natur Christi, sagt Nicolai in der Grundfest (Ausg. 1604 S. 201) deutlich:

„Weil er als ein Gott Himmels und der Erden gegenwärtig erfüllet, und alles sichtbare und unsichtbare beherrschet in ihm selbst, so thut er solches nirgends außer, sondern in dem angenommenen Fleisch, und weil er persönlich in dem Fleische wohnet, so folget, daß er bei keiner Creatur sei, da er nicht das Fleisch mit sich zugegen habe. Und ob deretwegen die menschliche Natur Christi leiblich und natürlicher oder räumlicherweise nicht allenthalben ist, so hat sie doch in dem hellen Licht der göttlichen Fülle übernatürlicherweise Himmel und Erde, sammt Allem, was drinnen ist, alle Creaturen gegenwärtig, siehet darinnen alle Dinge, und regieret über Alles, ohn alle Veränderung ihres endlichen und umschriebenen Wesens, das leiblich und sichtbar gen Himmel gefahren, und leiblich und sichtbar nur allein in dem Himmel und sonst nirgend in dieser Welt zu finden." — Diese Gegenwart, mit der das angenommene Fleisch Himmel und Erde erfüllt, ist eine „unräumliche, unaus-

sprechliche und wunderbare.“ Ein wesentlicher Unterschied zwischen Stand der Erniedrigung und der Erhöhung wird hier nicht aufrecht erhalten. Auch auf Erden wandelnd hat der Gottmensch Himmel und Erde im tiefen Licht seiner Gedanken, sie umkreisend, innerlich sich völlig gegenwärtig. Auch hier schon ist also Christi Fleisch insofern allgegenwärtig. Das ist selbstverständlich, wenn wir nur beachten, welches für diese Ubiquität der bestimmende Grund ist. Dieser ist bei Nicolai immer die „allschauende“ und „herrschende“ Gegenwart als nothwendige gottmenschliche Seinsweise. Denn diese Allgegenwart ist, wie die „Grundfest“ im ersten Kapitel sagt, ausschließlich durch die Personalunion bedingt. „Die persönliche Vereinigung beider Naturen erfordert nothwendiglich, daß allenthalben, wo eine Natur ist, daselbst auch die andere sein muß. In Christo ist eine persönliche Vereinigung zweier Naturen, nämlich der göttlichen und menschlichen — folget demnach, daß die menschliche Natur allenthalben sein muß, wo die göttliche ist. — Wo der Sohn Gottes seine persönliche Wohnung hat, da ist er nirgend etwa außerhalb derselben Wohnung. Er hat seine persönliche Wohnung in dem angenommenen Fleisch. Also ist er nirgend außerhalb dem angenommenen Fleisch.“ Diese eisernen Sätze, welche kein Entrinnen gestatten, werden überall indeß durch ihre Kehrseite bedeutend gemildert, welche in der Conclusio sogleich hervortritt, die Nicolai in einem Athem mit den beiden eben angeführten ausspricht: „Wer alle Creaturen im Himmel und auf Erden beherrschet, der hat sie alle für seinen Augen gegenwärtige. Christus als wahrer Mensch beherrschet alle Creaturen im Himmel und auf Erden. Also hat er sie als wahrer Mensch alle für seinen Augen gegenwärtige“. Alle Härten verschwinden bei Nicolai, weil die ganze Anschauung in jenem mystischen Licht und Schimmer sich hält, in welchem Schauen und Schaffen noch in völliger Identität stehen, und die reale Welt mit ihrer Sprödigkeit aus dem Bereich der jungfräulichen Idee sich noch nicht gelöst hat.

Aber die Anschauung Nicoloi's verliert sich nicht in die Enge der deutschen Mystik, welcher das All der Dinge zur Seite ligen bleibt, da sie nur die individuelle Seele in ihrem Verhältniß zum Absoluten versteht. Aus der Verinnerlichung und Vereinzelung, zu denen jene Mystik führt, fand Nicolai den Ausweg durch die Idee des Mikrokosmos. Der Mensch, die kleine Welt, in der der Makrokosmos wie der Umkreis in seiner Mitte ruht, ist der Auszug und das Herz der Materialwelt. Und wie das Blut nach dem Herzen hin und dann vom Herzen aus

in alle Theile des Leibes strömt, so dienen die „bandhaften Lebensgeister,“ die Engel, den Menschen, dienen wie das Blut dem ganzen Leibe. Sie eilen von jedem Theile des Makrokosmos, des Leibes, dessen Herz der Mensch ist, nach der Mitte, um von der Mitte aus den Umkreis zu durchdringen. So schlagen sie Verbindung und Brücken hin und her. Am Geschick des Herzens, des Menschen, nimmt der ganze Leib, das Weltall in voller Weite, Theil. Gott aber ist die Seele den ganzen Leib durchdringend. — Im Anfang der „Grundfest“ und namentlich in der „Theorie des ewigen Lebens“ von 1606 werden diese Ideen ausgeführt. Damit ist denn aber auch das Verhältniß des Himmels zu dieser Materialwelt angedeutet, es kann nur ein Verhältniß der Durchdringung sein. Der Himmel, das Universum durchdringend, ist uns überall unmittelbar gegenwärtig, nur durch den Vorhang der Materialität verdeckt. Darum sind wir im Reich des Glaubens. Im Tod treten wir nicht eine Reise an. „Der Seele Ankunft aus dem Reich des Glaubens in das Reich des Schauens ist nur wie ein wunderliebliches inwendiges Aufwachen in Gott, der in ihr wohnt.“ (Theorie S. 411.) Nicolai stimmt völlig mit der Auffassung Luthers und der schwäbischen Theologen. Aber er ist bedeutender, systematischer, als die Letzteren, wenn auch er die Idee des Menschen allerdings noch nicht allseitig genug verwerthet. Er würde, wenn dieses geschah, den Stand der Erniedrigung weniger illusorisch gemacht haben, denn er konnte Erweisungen und Wirkungen, die er der Gottheit in Christo zuschreibt, auch der Menschheit beilegen.

Auch Hutter behauptet die volle Theilnahme der menschlichen Natur des Herrn an der göttlichen Gegenwart sofort schon während des Standes der Erniedrigung. Diese Allgegenwart ist mit der Personalunion gegeben, sie ist reine Adessenz. Ob sie, wo sie ist, auch wirksam sei, ob sie auch thätig regierend universell walte, stehe dahin, die Allgegenwart selbst kommt nicht in Frage. Unterscheidung zwischen intimer und extimer Präsenz wird also nicht für nothwendig zu erachten sein. Uebrigens zweifelt Hutter nicht, wie er im zwei Jahr vor seinem Tode, also 1614, erschienenen Calvinista aulicopoliticus sagt, daß auch die Papisten „vor der Ankunft der unseligen Jesuiten“ ebendieselbe Lehre mit uns einhelliglich geführt (S. 229). Er belegt die allgemeine Annahme der Ubiquität besonders mit Cardinal Hugo und Biel.

Für die ganze Stellung der Tübinger in dieser Frage aber war ja der entscheidende Gesichtspunkt der, daß der Herr im Stande der

Erniedrigung die Eigenschaft göttlicher Allenthalbenheit nicht nur, wie die Gießener zugaben, hatte, sondern auch fortwährend, wenn auch heimlich, wirklich gebrauche. Von dieser Forderung aus wurde die Allgegenwart überhaupt definirt, denn die Definition hatte bestimmten Zwecken zu dienen. Die Allgegenwart des Gottmenschen war folglich einfache Unendlichkeit, oder einfacher und nothwendiger Abfluß aus der Unendlichkeit des Logos. Im Gesammtschreiben vom 1. Sept. 1619 formuliren in diesem Sinn die Tübinger ihre Vorwürfe gegen Mentzer und schließen dann: Aus der Personalunion folge nothwendig, „daß entweder die unendliche Hypostase des Logos zur endlichen Präsenz des Fleisches herabgezogen wird, welches gegen die Natur des Worts ist, oder daß umgekehrt die angenommene menschliche Natur zur unendlichen Hypostase emporgehoben werde, durch deren Macht sie nicht nur in unendlicher Weise subsistiren, sondern auch folgerichtig allen Creaturen gegenwärtig sein kann (vi infinitatis et immensitatis omnibus creaturis per adessentiam indistanter praesentissimus nuspiam sine carne in aliquo ποῦ)." Somit ist die Aufnahme der menschlichen Natur in die Hypostase des Logos, und die innerliche Verbindung und Perichorese beider Naturen in dieser unendlichen Hypostase das ausschließliche Fundament für die Allgegenwart des Leibes Christi. Die göttliche Verheißung dagegen bezieht sich nur auf den Modus dieser Präsenz, für das Reich der Gnade oder das Sacrament. Die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi an sich, ist einfache Adessenz in aktualer Form, die Operation kommt von der Allmacht besonders hinzu. Es liegt sichtlich daran, die Präsenz als reine, ruhende Adessenz zu halten und getrennt von jeder Operation für sich zu bestimmen. Dasselbe werden wir nun auch bei Thummius finden, zugleich mit Gedanken, von denen wir gern Akt nehmen.

Thummius behauptet die völlige Concretheit des erhöhten Leibes Christi. Er hat seine quantitativen Verhältnisse, hat dreifache Ausdehnung, „wenn auch nicht in quantitativer Weise," hat die völlige Symmetrie seiner Theile, und ist niemals weder in einen unendlich ausgedehnten Körper, noch in die Gottheit umgewandelt worden. Aber dieser unendliche Leib ist der gesammten creatürlichen Welt unmittelbar adiastatisch, ohne jede eutychianisch gefaßte Ausgleichung der Naturen, gegenwärtig, weil er in der illokalen alles dimensirte Außereinander des Raumes ausschließenden Hypostase des Sohnes Gottes subsistirt. — „Was aber in der unendlichen Hypostase wirklich subsistirt, das hat nicht nur die Macht

und Fähigkeit, gegenwärtig zu sein, nicht nur die Majestät, es ist nicht nur der unendlichen Hypostase selbst gegenwärtig, in welcher es subsistirt, sondern es ist in Kraft der unendlichen Subsistenz allen Creaturen so gegenwärtig, daß es gar nicht anders kann, als ihnen in völliger Adiastasie immer gegenwärtig zu sein." Denn diese Allgegenwart ist einfach die göttliche Unermeßlichkeit in ihrer Beziehung auf die Creaturenwelt, oder drückt das Verhältniß Gottes zur Welt aus. So mußte die menschliche Natur, selbst im Stand der Erniedrigung, in absoluter Indistanz überall gegenwärtig sein. Was sich so tiefer faßt und durchdringt, sich so innerlich hingegeben, einander so erschlossen und gegenständlich ist, das ist unauflöslich verbunden, daß wo das Eine, dort auch das Andere ist: so muß die menschliche Natur überall dort sein, wo die göttliche ist. (Maj. p. 180.) Sie ist aber überall so, daß sie dem Bedürfniß entgegenkommt, somit die Dinge füllt, nicht aber von ihnen, als wäre sie derselben bedürftig, gefüllt wird. Deshalb schließt sie die Dinge thätig ein, wird nicht leidend von denselben eingeschlossen. Ebensowenig wird die göttliche Substanz mit derjenigen der Creaturen vermischt, sowie sie ja überhaupt nicht in naturhaft diffusiver Form, wie Luft oder sich verbreitender Rauch, die Dinge durchdringt und expansiv umfaßt. Ist sie auch substanziell in den Creaturen, p. 186, so ist sie doch ebenso unbefleckt darin, wie der Sonnenstrahl bei den unantastbaren Dingen. Ueberall aber muß sie sein, „da die Omnipräsenz als solche aus der Unermeßlichkeit fließend das Entgegengesetzte, die Abwesenheit nicht gestattet." Und so ist sie dem ganzen System Himmels und der Erde und allen Geschöpfen darin gegenwärtig, welche im Verhältniß zu dem unermeßlichen Meer dieser Allgegenwart sehr gering, ja fast Nichts sind, da zum Unendlichen das Endliche nicht im Verhältniß steht. — Und doch ist hier eigentlich nicht von Unermeßlichkeit sondern nur von der begrenzteren Allgegenwart die Rede. Die Menschheit ist den Geschöpfen nach der Mannigfaltigkeit ihrer Art aber nicht in verschiedener Weise gegenwärtig. Die Grade ihrer Allgegenwart wie der Allgegenwart Gottes überhaupt, ergeben sich nur aus der verschiedenartigen Wirksamkeit und Bethätigung in der Creatur. Die unterschiedslos gleichmäßige Höhe bei und auf jeder Stufe der geschöpflichen Welt muß also festgehalten werden. So Thummius in der 1621 zu Tübingen herausgegebenen: „Majestät des Gottmenschen Christi," einer Reihe eingehender Disputationen.

Die ganze von Luther bis Thummius eben gezeichnete Richtung in der Construction der Ubiquität wird durch das Wort am besten hervor-

gehoben, mit welchem Luther einst das „Erfüllen," also die Omnipräsenz als repletive erklärt hatte: „Christus ist und wirkt alle Werke in allen Creaturen, darum ist sein alle Creatur voll." In diesem Wort liegt auch die Gefahr völlig blos am Tage.

---

§ 32. Fortsetzung. Chemnitz und Heshus.

Die Wurzeln der Lehrsätze über die absolute Omnipräsenz des Erhöhten als ruhenden naturnothwendigen Seins innerhalb der Welt fanden wir in vorreformatorischen Anschauungen über die Unermeßlichkeit des Absoluten, welche auf die menschliche Natur in Christo einfach übertragen wurde. Diese Anschauungen erblicken wir im Realismus des Thomas, besonders in der Mystik.

Aehnlich würden wir für die Darstellung derjenigen generellen, unterschiedlos auf die Schöpfung überhaupt sich erstreckenden Allgegenwart des Gottmenschen, welche die respective oder modificirte genannt ist, die vorreformatorischen Anknüpfungspunkte sehr leicht finden. Sie sind im Nominalismus des Scotus gegeben. In diesem Nominalismus, welcher die endlichen Dinge aus ihrer metaphysischen Gebundenheit zu lösen, auf sich selbst zu stellen strebt, liegt überhaupt die Neigung, das Endliche dem Unendlichen gegenüber selbstständig zu halten. Es tritt hier grade das Gegentheil vom Durchdrungensein des Ersteren durch das Letztere, es tritt das Verhältniß eines ausschließenden Gegenüber ein. Damit liegt die Gefahr nahe, keine unmittelbaren Beziehungen zwischen Absolutem und Relativem aufrecht erhalten zu können. Das ergibt für die Personal-Union das Streben, die Naturen in der Person wie zwei Linien in ihrem Schneidungspunkt zusammenlaufen zu lassen ohne sie selbst in lebendige Einheit zu bringen. Und demgemäß wird das Verhältniß des erhöhten Gottmenschen zur Weltcreatur gefaßt sein. — Wir stehen bei der zweiten Strömung innerhalb der wissenschaftlichen Bearbeitung unserer Frage. So werden wir, wie jene, welche durch Brenz und Nicolai vertreten wurde, nun auch diese, deren Führer Chemnitz und Mentzer sind, in gleichfalls zwei Paragraphen zu Wort kommen lassen.

Die Stellung, welche Chemnitz im Streit um die universale Präsenz der menschlichen Natur Christi einnimmt, werden wir richtig beurtheilen, wenn wir erwägen, worauf es ihm in erster Linie ankam.

Er sah in der Abendmahlslehre der Reformirten jene von der Kirche zu Rom und Vercelli mit Recht verworfene Häresie Berengars wieder auftreten. In diesem Sinn schrieb er zwei Jahr vor seinem Tode das Vorwort für die lebendige Schrift, in welcher Petri in Braunschweig ihn gegen Danäus vertheidigte. Man sieht ihn in diesem Vorwort an Berengar anknüpfen, dann auf Karlstadt übergehn, welchen er, ebenso wie später Löscher es that, für den Urheber oder Erneuerer des alten Abfalls hält, der dann in Zwingli und Calvin sich fortsetzt und sich verbreitet. Gegen diese abscheuliche Lehre (abominandum illud dogma) deren Vorkämpfer nicht nur das sacrosancte Mahl des Herrn angreifen, sondern eben damit dem Sohne Gottes in „horrenden Blasphemien" widerstreiten, wendet sich wie hier so überall Chemnitz zuerst. Und so gewinnt seine ganze Arbeit der Darstellung der Herrlichkeit des Herrn in seinen beiden Naturen, so gewinnen seine dogmatischen Forderungen der Realpräsenz auch der menschlichen Natur Christi die durch bestimmten Zweck, der Feststellung des Nachtmahls, umschriebene Gestalt. Mit den Wittenbergern also, deren Bildungskreise als Schüler Melanchthons er angehört, liegen ihm Erörterungen über eine Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi als Abfluß aus der göttlichen Unermeßlichkeit überhaupt, also über eine naturnothwendige, mit der Erhöhung schon gegebene, Ubiquität sehr fern. Diese speculativen Erwägungen treten gegen die praktische Aufgabe der Sicherstellung des Nachtmahl völlig zurück. Chemnitz bedarf nur der Gewißheit, daß Christi Leib im Sacrament sein kann. Diese gewinnt er nicht aus Erörterungen über die Natur erhöhter Leiblichkeit, sondern aus Gottes Allmacht und den Einsetzungsworten. Mit Melanchthon, welcher an Aristoteles so fest wie am ptolomäischen System hing, förderte er unbewußt scholastische Denkweise. Im Buch „über die wahre und substantiale Präsenz" zeigt er, daß Raumfassung und Umschriebenheit nicht die Substanz der menschlichen Natur ausmachen, sondern nur Eigenschaften sind, welche nach natürlicher Ordnung im Gefolge dieser Substanz auftreten. Diese Eigenschaften können sehr wohl zu den Accidenzien gezählt werden, und sind dann solche, welche innerhalb des gewöhnlichen Verlaufs der Dinge von ihrer Substanz nicht zu trennen sind. Nur die göttliche Allmacht kann diese Lösung eintreten lassen. Und wenn man, anscheinend um die Wirklich-

keit der menschlichen Natur sicher zu stellen, die Präsenz des Leibes Christi für unmöglich hält, so hält man in der That die göttliche Allmacht nicht für hinreichend genug. Denn was den Leib des Herrn betrifft, so hat derselbe ja nicht nur die ihm angehörenden natürlichen Eigenschaften, sondern darüber hinaus nun noch diejenigen, welche aus der Personalunion ihm zugehen, unzählige Prärogative, welche die wesentlichen und natürlichen Idiome unserer Natur unendlich weit übertreffen, quae conditionem et essentialia seu naturalia idiomata nostrae naturae infinitis modis excedunt (Fundam. san. doctr. de vera et subst. praes. p. 68.)

Diese hyperphysischen Gaben an die menschliche Natur anzunehmen, nöthigt uns die Schrift. Und mit und durch die menschliche Natur handelt Christus nun nicht nur nach seinen natürlichen ihm als Mensch wesentlichen Eigenschaften, sondern auch wann und wo er will (quando et quomodo vult) nach jenen übernatürlichen Proprietäten. Nicht als ob die Wahrheit der menschlichen Natur jemals damit beeinträchtigt würde. Sie bleibt unberührt. Aber er war gesalbt nach Ps. 45, 8 über seine Genossen, gesalbt mit dem heiligen Geist und Kraft Apostelgeschichte 10, 38, ihm war der Geist ohne Maß gegeben und in seine Hände war Alles gelegt Joh. 3, 34. 35. Alles war ihm übergeben Joh. 13, 3, — und der Vater gab ihm das Leben zu haben in ihm selber und Macht, auch das Gericht zu halten Joh. 5, 27, und alle Gewalt im Himmel und auf Erden zu besitzen Math. 28, 18. Dan. 7, 14. Ihm, da er als der Erstgeborne in die Welt eingeführt wird, sollen alle Engel Gottes dienen Hebr. 1, 6. da Alles unter seine Füße gethan ist. Er hat, indem er behielt, was er hatte, als Mensch göttliche Gaben erhalten. Denn alle jene Aussagen beziehen sich auf seine Menschheit. Und mit dieser ist er allgegenwärtig, soweit er will, in Folge jener erwähnten außerordentlichen Eigenschaften.

In der Schrift über die beiden Naturen nennt im 25. Kapitel Chemnitz sie hyperphysisch und paraphysisch. Sie sind nicht geschaffene Gaben, nicht endliche Eigenschaften, welche der menschlichen Natur formal und subjectiv inhäriren, sondern es sind Attribute, welche Eigenthum der göttlichen Natur sind und bleiben. In Kraft derselben ist der Herr auch an mehr als einem Ort zugleich gegenwärtig, wenn er will. Und darin liegt kein Widerspruch, daß er nach seinen physischen Eigenschaften nur an einem, nach den hyperphysischen Idiomen durch Gottes Macht an mehreren Orten zugleich zugegen ist.

Wir bemerken, daß Chemnitz zuerst jeden Modus der Präsenz vom Willen abhängig macht, für die Multipräsenz einen besondern göttlichen Willen fordert. So liegt ihm auch Alles daran, den Willen, das Operative, in die Erklärung der Präsenz Christi selbst zu bringen, und er formt die Multivolipräsenz. Wir bemerken, daß er ferner, mag er die göttliche Natur sich auch zurückziehen lassen, um der menschlichen Freiheit zu geben, doch von einer inneren Entwicklung derselben zu der ihr eignenden Idealität nichts weiß, sondern jede Erhöhung derselben von Außen gemacht sein läßt. Denn es gibt für ihn überhaupt, vom Wunder abgesehn, kein Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, sondern Gott stellt vermöge seiner Allmacht dies Verhältniß her, daß das annehmende Unendliche und das angenommene Endliche ein Hyphistamenon bilden. Ist dies gebildet, ist die intime Präsenz hergestellt, in welcher die Naturen einander gegenwärtig sich besitzen, so kann die göttliche Natur, mit der menschlichen wo sie will, außer aller Räumlichkeit, gegenwärtig sein. Dieses Ueberallsein beschreibt Chemnitz geradeso wie später Hunnius und Mentzer.

Es ist nun, sieht man in der Präsenz vom Nachtmahl ab, auch innerhalb der Kirche, wo Zwei oder Drei versammelt sind, nicht eine einfach ruhende Gegenwart des Herrn anzunehmen (nuda et otiosa), sondern eine solche, in welcher lauter Wirken ist. Beide Naturen wirken zusammen und wirken als gegenwärtige, nicht entfernte, wo sie sind. Und wenn der Herr durch den Glauben in unseren Herzen wohnt, so heißt dies nicht soviel, als wohne er deshalb nicht essentiell in uns, weil er im Glauben in uns wohnt, sondern der Glaube ist hier nur als Mittel der Einwohnung bezeichnet. Es ist eine wirkliche Gegenwart gemeint. — Uebrigens ist nur über jene Art der Gegenwart, und über die Gegenwart des Herrn überhaupt dort zu forschen, wie und wo er sie mit deutlichen Worten in Aussicht gestellt hat. Jene generelle All-Gegenwart im Universum ist ein Problem, welches für die himmlische Akademie aufgespart bleiben mag. Es ist genug daß wir wissen, wie er im Geist 2 Cor. 13, wie in Fleisch und Blut 1 Cor. 10 der Kirche gegenwärtig sein will. Diesem Gedanken gibt Chemnitz gern Ausdruck.

In dem in seinen Locis enthaltenen Briefe an Timotheus Kirchner setzt er seine Ansicht über Apostelgeschichte 3, 21 weitläuftiger, als irgend Jemand auseinander und kommt zu dem Ergebniß, daß Petrus hier nur die Ehre, Macht und Herrschaft Gottes habe bezeichnen wollen,

zu welcher der Erlöser erhoben sei. Zu dieser emporgeführt, herrscht nun der Herr in völliger Realität und Umschriebenheit des menschlichen, endlichen Körpers, welcher nicht unendlich und unermeßlich geworden ist, sondern nur durch die Macht Gottes, welche unendlich und unermeßlich ist, zur Gegenwart dort bestimmt oder dorthin gestellt wird, wo zu sein der Herr verheißen hat. „Denn etwas Anderes ist's, wenn man vom göttlichen Wesen, weil es unendliche und unermeßliche Essenz ist, sagt, daß es überall, und wenn man vom endlichen Leibe Christi sagt, daß er durch die unendliche Allmacht Gottes dort sei, wo Christus in seinem Wort seine Gegenwart zugesagt hat. Hierdurch wird die substanzielle Wahrheit der menschlichen Natur in Christo keineswegs aufgehoben oder zerstört, oder dieselbe in die Gottheit umgewandelt und ihr gleich gemacht." Hier bemerken wir deutlicher den Unterschied festgestellt, wenigstens vorausgesetzt, zwischen göttlicher Omnipräsenz als nothwendiger Erweisung des göttlichen Wesens, und der respectiven, dem freien Willensakt unterstellten Präsenz der menschlichen Natur für den bestimmten Zweck (II. p. 160. Frankf. Fol. Ausg. v. 1590).

Daß Chemnitz übrigens gegen die generelle Omnipräsenz des Herrn, wie sie über das Universum sich erstreckt, an sich nichts habe, daß er sogar betont, daß der Herr auch dort „gegenwärtig über Alles regiere," zeigt ein Brief nach Hessen, welchen Hutter (Conc. conc. p. 322) mittheilt. Aber es ist natürlich auch hier das Operative betont. Man kann die Ansicht, welche er hinsichtlich dieser Omnipräsenz der menschlichen Natur hegt, demnach etwa so wiedergeben, wie sie in der Schrift über Christi beide Naturen niedergelegt ist: Auch der Menschheit Christi ist Alles unterworfen, auch das Vieh des Feldes, auch die Vögel des Himmels und die Fische im Meere, alle Feinde, Tod und Teufel. Sie hat Theil an der Herrschaft der göttlichen. Und diese Herrschaft, welche sie vermöge der hypostatischen Union übt, übt sie nicht aus der Entfernung, als wäre sie durch einen Zwischenraum von der Creatur getrennt wie ein König weite Provinzen durch Befehle von seiner Residenz aus regiert, sondern unmittelbar gegenwärtig. Die menschliche Natur hat im Logos Alles in Gegenwart vor sich und herrscht, indem sie in ihm allen Dingen gegenwärtig ist (omnibus praesens dominatur). Denn diese Natur ist durch die Erhöhung ihren blos natürlichen Verhältnissen und Gesetzen entnommen. Fern aber müssen wir uns von den fast lästerlichen Fragen halten, ob Christi Leib in den todten Naturkörpern, in Blatt und Stein gegenwärtig sei. Für solche Untersuchungen haben wir

keinen Anhalt in der Schrift, und wir haben den Herrn nur dort zu suchen, wo er sein zu wollen versprochen hat. Das Weitere sparen wir für die himmlische hohe Schule auf, wo wir von Angesicht zu Angesicht erkennend die volle Art und Größe der Herrlichkeit Christi unsres Bruders sehen werden. — Dies ist die Art, wie Chemnitz redet. Und so bestimmt er die Allgegenwart überhaupt, wie oben schon angedeutet, als die vom Willen abhängige essentielle Erfüllung des Universums, aber er nimmt den Begriff erhaltender Operation (efficacia seu operatio sustentationis) sogleich als zweites Glied in die Erklärung mit hinein.

Und wie verhielt er sich nun zu Luther?

Allerdings hatte Luther geäußert, er wolle mit Niemandem darüber streiten, ob der Leib des Herrn durch die Ubiquität im Sacrament gegenwärtig sei, da die göttliche Weisheit und Macht auf andere uns unbekannte und auf unaussprechliche Weise dasjenige bewirken könne, was er in bestimmter Verheißung uns übergeben habe. Er hatte den Rath daran geknüpft, solche Disputationen, welche für die Einfältigen wie für die Gegner unnütz seien, dahinten zu lassen. Denn Luther hatte offenbar Zeiten, in welchen er schwankte, ob man die Realpräsenz im Sacrament durch die Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi speculativ begründen, oder sie einfach auf die Einsetzungsworte stützen solle. — Aber interessant nun ist's, zu sehen, wie Timoth. Kirchner, Selneccer, Chemnitz, und namentlich letzterer, sich beeilen, durch Hinweisung auf jenen vermeintlichen Rückgang Luthers sich vor der absoluten Ubiquität zu schützen. Es liegt den Sachsen daran, jeder Digression über eine solche, unabhängig vom Sacrament, auszuweichen. Chemnitz geht im dreißigsten Kapitel des Werkes „über die beiden Naturen" darauf ein, die Sätze Luthers hervorzuziehen, welche eine respective, vom Willen abhängige Realpräsenz zu empfehlen scheinen. Aber allerdings auch nur scheinen. Denn ohne alle Frage hat Johann Wigand Recht, wenn er am Schluß seiner Untersuchung dem derben Mörlin beistimmt, welcher die Sage von Luthers Retractation einfach „Landlügen" nannte. Denn mit der Sage von jener Aeußerung Luthers, es sei im Punkt des Sacraments gegen die Schweizer zu Viel gethan, fällt auch materiell die Annahme, Luther habe die Speculation über die Allenthalbenheit beschränken wollen. Es verkennt diese Auslegung jener Aeußerungen Luthers gänzlich, wie seine mystische und speculative Grundrichtung diese Weite der Anschauung, wie sie in einer generellen Omnipräsenz sich äußert, fordert, während Mahnungen, sich dieser Weite zu entschlagen, und in der Enge der Ein-

setzungsworte ausschließlich den Gegenstand der sacramentalen Präsenz zu suchen, nur sehr lose nebenhergehen. — Auch andere apokryphische Aussprüche Luthers, in Randbemerkungen für Freunde niedergelegt, wie man sagte, wurden umhergetragen. Hatte aber Luther vom Sacrament redend gesagt: „und soll auch kein ander Ursach solcher leiblichen Gegenwärtigkeit nicht gesucht werden," so durfte doch Johann Wigand die Art der Folgerung berichtigen, die man gewöhnlich aus diesem Satze zog. Denn wollte Luther wirklich nicht, daß man, vom Nachtmahl verhandelnd, über die Ubiquität rede, so war ja damit doch keineswegs gesagt, daß man über Ubiquität überhaupt, und unabhängig vom Nachtmahl, nicht disputiren solle.

Offenbar herrscht bei Chemnitz und den Seinen die melanchthonische Richtung. Aber er scheidet sich auch völlig und scharf von der Auffassung jener Schüler Melanchthons, welche in Wittenberg in sittlich bedenklichster Weise arbeiteten. Wir finden, mag noch gesagt sein, Chemnitz Ansicht sehr sorgfältig bei Pfaff (Introd. II. p. 619) zusammengetragen. Die Multivolipräsenz tritt hier als das Charakteristische aus allen seinen Schriften hervor. Dagegen sehen wir die Wittenberger das alte System beibehalten. In dem vom ihnen 1571 herausgegebenen „Christlichen Fragstück" ist der Himmel Gottes „über und außer den sichtbaren Himmeln," dies im Sinn örtlicher Entfernung gesagt, und Christus hat „von der Erden sich in die Höhe erhoben, und die sichtbaren Himmel durchdrungen."

Kehren wir indeß nach Braunschweig und Helmstädt zurück. Chemnitz' operative Omnipräsenz setzte sich in Niedersachsen durch.

Auch im Bekenntniß, welches 1556 das Ministerium von Hildesheim unterzeichnete, tritt das Regieren unmittelbar erklärend zu dem Gegenwärtigsein des Herrn (ubique est, ubique regnat), welches voll anerkannt ist. Das Wismarsche Bekenntniß von demselben Jahr betont die Allenthalbenheit der menschlichen Natur, welche „allenthalben regiert, Alles beherrscht und erhält, weil sie allerwärts gegenwärtig ist." Dies besagen auch Westphals Aeußerungen gegen Calvin: Herrschaft eines nicht abwesenden Königs, der nicht durch Boten erfährt, durch Beamte regiert, sondern eines anwesenden (totus praesens gubernat).

Stürmisch aber entschied sich für eine völlig respective Ubiquität Heshus. Gleich am 14. Januar erklärte er auf dem 1583 zu Quedlinburg gehaltenen Colloquium: „Nun sagen wir rund und klar, daß Paulus nicht redt von allen Creaturen, Sonn und Mond, Luft und

Wasser, sondern von der Gemein und Kirchen Gottes auf Erden." Und nach dieser Beschränkung verwirft er dann für die Epheser-Stellen jede substanzielle Präsenz und erklärt das Erfüllen mit: Herrschen und Unterwerfen. Den Bericht hat er selbst veröffentlicht.

Heshus unterscheidet übrigens genau zwischen der universalen Adessenz und der speciellen Inessenz und Einwohnung in den Gläubigen für das Absolute überhaupt; für die menschliche Natur Christi macht er starke Einschränkungen. Er stößt sich sofort an dem Syllogismus, nach welchem die Rechte Gottes allenthalben ist, der Körper Christi zur Rechten sitzt, folglich auch allenthalben sei. Das würde, sagt er, nur richtig sein, wenn der Gottmensch nicht nur zur Rechten säße, sondern selbst die Rechte Gottes wäre. Diese aber ist unendlich und ewig, die menschliche Natur aber bleibt in alle Ewigkeit, was sie ist. Daher hat sie allerdings Theil an der Herrlichkeit, Macht, Majestät und Herrschaft über alle Creaturen. Daraus läßt sich allerdings der Schluß ziehen, „daß Christus, wenn er will, mit der Substanz seines Körpers überall sein kann (possit si velit), daß er aber mit der Substanz seines Leibes auch wirklich überall sei, das kann daraus nicht entnommen werden. Denn das ganze Mysterium vom Sitzen zur Rechten erforschen wir in diesem Leben nicht." Aber aus der Idiomen-Communication „folgt auch keine locale und physische Verbindung der Naturen — und es ist also nicht nöthig, daß wegen der Personalunion die eine Natur dort sei, wo die andere ist, und wenn die eine Natur dort nicht ist, wo die andere ist, so wird dadurch die hypostatische Einheit nicht aufgelöst." Litt der Herr im Stande der Erniedrigung, hing er am Kreuz, so war der Leib des Meisters nicht zugleich in Rom, Athen, Ephesus, sondern nur am Kreuz. Die göttliche Natur aber war überall, und erfüllte, während die menschliche litt, Himmel und Erde, ohne daß die Einheit der Naturen irgendwie gelöst war. Ist diese Einheit, welche im Stande der Erniedrigung bereits als fertig anzusehn ist, nicht stark genug, hier die locale Einheit, das räumliche Sichdecken der Naturen, zu erzwingen, so hat sie diese Macht auch für den Stand der Erhöhung nicht, wo sie keine andere geworden, sondern nur dieselbe geblieben ist. Das wird auch durch das Wort des Apostels erhärtet, daß der Erhöhte als das Haupt der Gemeinde Alles in Allem erfülle. Soll das Erfüllen ein Erfüllen mit der Substanz der menschlichen Natur Christi bedeuten, so muß man sich nicht scheuen, zuzugeben, daß dann diese Substanz auch alle Bäume und Steine erfülle. Es bleibt

also nur übrig, darauf kommt er immer zurück, es von einem Erfüllen mit der Kraft des Leibes, es von Wirksamkeit und thätiger Herrschaft zu verstehen, so daß der Herr Alles wirkt und in operativer Bethätigung (operatione et dominatione) Alles erfüllt. Denn will man diese Stelle, wie Eph. 4, auch wirklich von substanziellem Erfüllen verstehen, so ist ja durch die zugegebene Einschränkung, daß Baum und Stein nicht erfüllt sei, das „Alles“ als Object des Erfüllens bereits um seinen Werth gebracht, und es entsteht nun wieder die Frage, worin dieses Erfüllen denn nun bestehe, damit das „Alles“ zu seinem Recht komme. Auf das Erfüllen mit That und Herrschaft laufen auch die Auslegungen dieser Stellen von Theophylakt und Oecumenius hinaus. Dieses auch lehrt Augustin; so Fulgentius. Und die Stellen welche Heshus anführt, vereinigen sich in dem Anerkenntniß, daß der Herr nach seiner Menschheit die Jünger verließ, nach seiner Gottheit bei ihnen blieb, oder daß er als Gottmensch der Welt leitend und regierend gegenwärtig blieb, nämlich mit seiner Kraft, daß er, obwohl körperlich abwesend, wie Cyrill sagt, Alles regiert und so bei uns ist, oder, wie Athanasius will, nach der Macht seiner Gottheit Alles erfüllt. Das christliche Alterthum, schließt Heshus, kennt nur eine operative Erweisung des abwesenden Leibes des Herrn (de duab. nat. Magdeb. 1590). Darin können wir im Ganzen ihm nur beistimmen.

Beachten wir Hoffmann, so darf es kurz sein. Beißender, wegwerfender konnte keine Kritik sein, als diejenige, welche er gegen Andreä richtete. In seinen Antithesen, welche einer seiner Zuhörer aus seinen Vorlesungen aufstellte, und welche 1589 ohne Angabe des Verlags erschienen, greift er zunächst die reale Idiomen-Mittheilung, die Ausdrücke des Hinübergießens der Eigenschaften der göttlichen Natur in die menschliche an. Dann aber richtet sich auch sein Zorn gegen die „Jacob-andräanische“ Ubiquität. „Immer,“ so behauptet er, „und ganz nach Luthers Sinn, läugneten die Sachsen, daß jene Ubiquität das Fundament der Gegenwart des Leibes Christi im Nachtmahl sei.“ Das aber ist ihm hinsichtlich der Allenthalbenheit das Bedenkliche, daß sie durch-aus und unmittelbar aus der göttlichen Unendlichkeit abgeleitet werde, und es die göttliche Allgegenwart sei, in welche der Erhöhte einfach eintrete. So beschwert er sich über die unendliche Gegenwart, welche doch Eigenschaft Gottes selbst ist, und läßt sich dann zu widerlichem Angriff verleiten. Denn widerlich ist's, wenn er dieser kleinen Schrift ein Gebet anhängt, in welchem er drucken läßt: „Bekehre Jacob Andreä,

Deinen hartnäckigen Feind und zerstreue mit Deinem Geist die menschlichen Träume!" Er trat dann zu einer so vollständigen Leugnung der Ubiquität heraus, daß er diese oder etwas Aehnliches nur für das Nachtmahl ausschließlich gelten ließ. Gegen ihn wandten sich dann Hunnius und Nicolai.

---

§ 33. Fortsetzung. Hunnius und Mentzer.

Nach Norden vorgeschoben, Anfangs in Marburg, dann in Wittenberg, ist Hunnius Ausläufer schwäbischer Christologie. Bald erscheint er vermittelnd oder als Uebergang auf der Grenzscheide zweier Richtungen, bald, nach anderer Seite hin, ist er zu den Vertretern einer respectiven und vorherrschend operativen Omnipräsenz des Herrn zu zählen.

Schon 1585 erklärte er sich bereit, den Begriff des Wirkens in die definitive der Omnipräsenz mit aufzunehmen. Er gestattet, daß man sich dahin ausdrücke: Alles erfüllen sei dasselbe, als Alles in Allem wirken. Denn es verstehe sich ja von selbst, daß Christus nicht abwesend durch Stellvertreter, sondern selbst gegenwärtig wirke (de pers. Christi ejusque ad dextram etc. p. 155: impleret omnia i. e. praesens omnia administraret et operaretur).

In seiner 1597 geschriebenen Verantwortung des christlichen Concordienbuchs spricht er deutlich über die Art der Gegenwart des Erhöhten und seines Erfüllens. Es liegt dies ihm darin „daß Christus nunmehr nicht stückweise von einem Ort zum andern fahren darf in seinem Reich, sondern erfüllet zur rechten Hand Gottes Alles, ist an allen Enden und Orten gegenwärtig, und regieret über alle Creaturen. Begreift also auch solch Erfüllen aller Ding zugleich des erhöhten regierenden Menschen Jesu Christi Gegenwärtigkeit und dann seine kräftige Wirkung. Deren als ein Stück St. Paulus so bald ausdrückt, da er von den Gaben redet, die Christus seiner Gemeine auf Erden mittheile. Welche Ausgießung des heiligen Geistes und Austheilung seiner Gaben auch St. Petrus als einen Effect und wirkliche Frucht der zur Rechten des Vaters erlangten Majestät Christi anzeucht. Und doch weil St. Paulus nicht spricht: Er ist aufgefahren über alle Himmel, auf daß er

seine Gemein mit Gaben erfüllete, so ist auch hiermit alles begriffen und zusammengefaßt, und sein allmächtig Sitzen zur Rechten der unendlichen Majestät erklärt, daß er allenthalben gegenwärtig ist, alles in allem erfüllet, insonderheit aber seiner lieben Kirchen beiwohnet, sie leitet und führet und mit seines Geistes Gaben erleuchtet.“ S. 16 ff. Gern verwahrt sich Hunnius gegen die Folgerungen, als müsse die Substanz des Leibes Christi in der Naturwelt verbreitet sein. Es sei schon vom Anstand geboten, sagt er zu Hoffmann in Helmstädt, die Consequenzen nicht zu ziehen. Man werde sich enthalten die heiligen Namen mit den kleinlichen und widrigen Dingen in Verbindung zu bringen, denen sie gegenwärtig sein sollen. Man werde natürlich die Unterscheidung streng festhalten, daß die Menschheit des Herrn nicht aus sich, sondern nur in Folge des Geeintseins mit dem Logos gegenwärtig sei. Die endliche Seinsweise sei Eigenschaft der menschlichen, die unendliche sei mitgetheilte Eigenschaft der göttlichen Natur.

Es theilt sofort mit der Conception der Logos seiner menschlichen Natur die volle Majestät der göttlichen Eigenschaften mit, nicht aber so, daß er, in welchem als ihrem Subject sie ruhen, nicht an sich halten könnte, oder sie gewissermaßen zurückziehe (respectu humanitatis quasi retrahere), so daß also die menschliche Natur den Tag des Gerichts wirklich nicht weiß, (de pers. p. 76). Und ähnlich ist es denn auch mit der Allgegenwart im Stande der Erniedrigung. Allerdings behauptet Hunnius, der Logos sei, ohne local in die Menschheit eingeschlossen zu sein, doch ganz und vollständig incarnirt, er sei nirgend außerhalb der Menschheit, weil damit die Personalunion gesprengt sei. Gebe man zu, daß er theilweise außerhalb der Menschheit sei, so sei er auch ganz außer derselben, da er doch keine Theile habe. Aber für diesen Stand kommt in Betracht, daß der Logos die menschliche Natur hier zunächst nur für sich hat, sie sich zunächst als sein Geheimniß, illocal gegenwärtig macht (arcano quodam tacitoque modo unitissime praesentem extra locum habuit), sie aber den übrigen Creaturen noch nicht gegenwärtig stellt, für deren Regierung sie also noch nicht verwendet wird. Ganz abgesehn demnach von jeder Räumlichkeit, von der gesammten Creaturenwelt, hält der Logos in intimster Präsenz die Menschheit so in sich, daß er sie, obwohl sie in einem bestimmten Ort ist, überall wo er nur ist sich völlig gegenwärtig hat (p. 90). — Wir werden sehen, daß Hunnius hier wie Mentzer über die Präsenz der menschlichen Natur im Stand der Erniedrigung redet. Es wird ihm

leicht, da seine Räumlichkeitsbegriffe diejenigen sind, welche er aus seiner Heimath mitbrachte, so daß für den Herrn „zur Rechten Gottes alle Raum und Oerter nur ein einziger Ort ja gleich als ein Pünktlein sein sollen" Verantw. S. 20.

Doch blicken wir, ehe wir über Mentzer reden, noch auf eine gleichzeitig wenig beachtete Erscheinung. Die generelle, impletive Allenthalbenheit scheint schon bei Johann Wigand wesentlich begrenzt. Wigand arbeitete eine wirkliche methodische Abhandlung „über die Ubiquität oder Allgegenwart Gottes" aus, welche er im August 1587 an Benedict Morgenstern sandte. Dieser gab sie nach seinem Tode, zu Jena 1593 heraus. Gott ist, behauptet Wigand, allen Creaturen thätig gegenwärtig, ist aber keineswegs vermöge seiner Essenz in allen Dingen. S. 91. Die Adessenz Christi erstreckt sich deshalb über das Universum, die Inexistenz beschränkt sich auf das Gnadenreich. Der Erhöhte erfüllt Alles mit seiner wirksamen Gegenwart, aber er bewohnt nicht Alles, er wohnt nur dort ein, wo die Gnade es möglich macht. Und immer hängt seine Gegenwart von seinem Wohlgefallen ab. Aber wo er ist, dort ist er auch immer nach beiden Naturen. Sagt er, daß er, als Lazarus starb, nicht zu Bethanien war, so war er auch nach seiner göttlichen Natur nicht dort. Im Stande der Erhöhung aber erfüllt er, in dem die Fülle der Gottheit wohnt, Alles. Wir müssen behaupten, daß dieses Erfüllen die Gegenwart und Wirksamkeit Christi in allen Creaturen in sich begreift, und keines vom andern zu trennen ist. Der Apostel blickt auch sichtbar auf jene Stelle bei Jeremias hin, wo der Herr sagt, daß er Himmel und Erde erfülle. Hier grade die Allgegenwart auszuschließen ist ein Unrecht. Der Herr erfüllt vielmehr Alles, indem er mit seiner Substanz und seiner Wirksamkeit allen Creaturen zugegen ist und in ihnen allen wie er will wirkt (adsit omnibus et operetur in omnibus creaturis pro suo beneplacito p. 137). — Erstreckt sich die Wirksamkeit in die Creaturen hinein, so ist der Herr mit seiner Gegenwart selbst in völliger Indistanz und Adessenz bei ihnen wirksam zugegen (indistanter adest et regit).

Benedict Morgenstern zu Königsberg will mit Herausgabe dieser Schrift zugleich, wie er sagt, darthun, daß die dortige Kirche mit derjenigen in Württemberg völlig übereinstimme. Aber sichtbar geht Wigand dadurch über die Schwaben hinaus, daß er, im Sinn der Gießener schon, von einer ruhenden Gegenwart nichts wissen will, sondern die Operation in die Erklärung sofort mit aufnimmt, daß er zwischen

Adessenz und Inexistenz, letztere nur im Reich der Gnade, unterscheidet, und daß er die so gefaßte Allgegenwart durchaus dem Willen unterstellt.

Gehen wir nun zu Mentzer über.

Die hessischen Gebiete waren in Folge ihrer geographischen Lage als zwischen Nord- und Süd-Deutschland vermittelnd, und in Folge der lebendigen Theilnahme der Landgrafen an kirchlichen Fragen, auch wissenschaftlich damals sehr bewegte. Hier schrieb auch Nicolai.

In Wildungen in der Grafschaft Waldeck gab er 1590 seine Schrift über die Controversen der Ubiquität gegen Daniel Hoffmann heraus, und im folgenden Jahr seine christliche Antwort auf die beiden Traktate von Antonius Sadeel, derer letzterer über die sacramentale Nießung dem Landgrafen Wilhelm gewidmet war. Waldeck war hessisches Lehen, die Landgrafen hatten bedeutenden Einfluß, und wurden jetzt von Hospinian, Lavater und Sadeel gefeiert. Martini, Professor zu Herborn aus Freienhagen, gleichfalls in Waldeck gebürtig, sprang Sadeel zur Seite. So drängte hier Alles, einer Invasion des Calvinismus von Cassel aus zu widerstehen. Aegidius Hunnius hatte, ehe er nach Wittenberg ging, in Marburg den Andrang bestanden. Als er die Gegend verlassen, als Nicolai, welcher seine „Grundveste und richtige Erklärung des streitigen Artikels von der Gegenwart unseres Seligmachers Christi" und die parallelen Schriften in Hamburg verfaßt hatte, heimgegangen war, waren es Sadeel und zunächst Martini, welche den Artikel von der Gegenwart der menschlichen Natur Christi in diesen bewegten Landschaften von Neuem auf die Tagesordnung brachten. Martini gab 1615 sein „Examen" heraus und veranlaßte dadurch eine erfolgreiche Wiederaufnahme der Untersuchung über die Art jener Gegenwart, hinsichtlich deren die schwäbische Theologie das letzte Wort nicht gesprochen haben konnte. Er veranlaßte Balthasar Mentzer, auf die Frage einzugehen, und rief damit eine von den Gießener Theologen, allerdings gegen die Tübinger, aber für die gesammte lutherische Kirche unternommene fruchtbare Weiterentwicklung hervor.

„Allerdings erfüllt Christus Alles, sagte Sadeel, aber erfüllt er denn Alles mit seinem Körper? Auf welche Weise denn? Paulus hat nicht gesagt, Christus erfülle Alles mit seinem Leibe oder durch die essentielle Gegenwart seines Leibes. Was aber steht dem entgegen, daß Christus entweder alle Prophezeiungen erfülle, oder Alles mit seiner Majestät und seiner Ehre, oder alle seine Glieder, also die ganze Kirche, mit seinen Gaben, indem nichts destoweniger sein Leib im Himmel bleibt?

Und so entscheidet er sich für die Auslegung durch Erfüllung mit Gaben, und beruft sich auf Eph. 4, 15 und namentlich jene Johannis-Stelle, welche besagt, daß wir aus seiner Fülle genommen haben Gnade um Gnade. Im entgegengesetzten Fall würde, sagt Sadeel, durch den alleserfüllenden Leib Christi eine allgemeine Seligkeit verbürgt, und damit das Abendmahl, für welches die Ubiquität erfunden ist, völlig überflüssig werden. „Denn wenn Christi Leib Alles erfüllet, so erfüllt er nicht nur den Mund sondern auch die Seele, und zwar in allen Menschen. (de verit. hum. nat. Opp. p. 196). Christus ist dann aber auch leiblich unendlich geworden. Und doch kann wieder Nichts unendlich sein, was aus verschiedenen Theilen, wie Leib und Seele, besteht. So kann auch Christus nicht unendlich sein, weder hinsichtlich seiner Seele, noch seines Leibes. Ein unendlicher Leib würde auch kein menschlicher sein. p. 145. Im Leibe der Jungfrau hätte er als unendlicher nicht empfangen und getragen werden können. Und empfing Christi Leib die Proprietät der Allgegenwart, so wurde das Endliche damit des Unendlichen theilhaftig, welches doch nicht möglich ist. Denn wenn es durch Vermischung der Naturen erzielt werden solle, so sei zu bedenken, daß alsdann die menschliche Natur der göttlichen nicht theilhaft, sondern selbst göttlicher Natur werden würde. Die Omnipräsenz sei göttliches Wesen, und es sei gleichgültig, ob man sage, dieses Wesen sei essentiell oder nur personell mitgetheilt, denn in der Mittheilung selbst liegt die Unmöglichkeit. Und, wie aus der vorigen Bestimmung folge, sei die Allgegenwart auch etwas ewiges. Und wenn sie der menschlichen Natur nun auch nicht als ihrem eigenen Subject inhärire, sondern ihr nur aus der persönlichen Einigung zufließe, so fließe sie ihr doch eben zu, und mache sie zu einer ewigen. Dann ist die menschliche Natur auch von Ewigkeit gezeugt. Ist sie außerhalb des Raumes zufolge ihrer mitgetheilten Allenthalbenheit, durch welche sie über dem Raum steht und allen Raum in sich enthält, so ist sie damit schon auch außerhalb der Zeit, also ewig. Diese unendliche und ewige Allgegenwart aber besitzt dann die menschliche Natur kraft hypostatischer Union mit dem Logos, so daß sie allenthalben sein muß, so sehr allenthalben, daß sie nicht empfangen, wie gesagt, und von der Mutter getragen werden kann, weil es ja in ihrer Natur nur liegt, überall zu sein. — Es lag in der Taktik der reformirten Gegner, die Omnipräsenz als die naturnothwendige essentielle Seinsform darzustellen, den Standpunkt der Schwaben vielleicht unmerklich nach dieser Seite hin auszuführen, um eine Ubiquität

zu haben, deren Thorheit nun Jedermann einleuchtend zu machen, leicht wurde. Martini sagte deshalb ausdrücklich: „Die Omnipräsenz ist 1) wesentliche Eigenschaft Gottes, und somit das Wesen Gottes. 2) Sie ist deshalb ewig, insofern Gott ewig in allen Orten war. 3) Sie ist unveränderlich, so daß Gott, wenn einmal Creaturen vorhanden sind, dort sein muß, wo die Creaturen sind, und nicht anders kann. 4) Sie kann müßig (otiosa) sein. Sie ist die Unermeßlichkeit selbst." Diese Ubiquität war leicht zu beseitigen, und ihr gegenüber ließ sich auf größere Geneigtheit hoffen, wenn man die Präsenz etwa so auffaßte: „Bei Jemandem sein bedeutet für Lateiner häufig so viel als Jemandem gewogen, Jemandem behülflich sein. In diesem Sinn nennt man den Advocaten dem Beklagten gewärtig, sagt daß er ihm beistehe (adesse) wenn er seine Sache führt. So kann man der Sache, den Angelegenheiten, den Bitten Jemandes gewärtig sein (adesse). So ist Christus bei den Menschen." Damit lehrte Martini die Wirksamkeit Christi bei völliger persönlicher Abwesenheit, also die Fernwirkung, denn nur die göttliche Natur ist gegenwärtig. Für die menschliche bleibt nur eine Bethätigung übrig, ihre Gegenwart besteht im Helfen (favere et fovere, seu velle juvare et juvare.)

Den von Sadeel und Martini vorzüglich ausgehenden, durch den Hof von Cassel, an welchem Stein predigte, gestützten Angriffen nun haben wir einen wirklichen theologischen Fortschritt für die Entwicklung des Lehrstücks über die Omnipräsenz des Herrn zu danken. Wie die Lehrweise der schwäbischen Theologie in dieser Hinsicht sich am Gegensatz der Pfälzer entwickelte und feststellte, wie hier durch die Stellung gegen Zürich und namentlich Heidelberg ein bestimmter Typus sich ergab, welcher von Brenz bis Thummius reicht, so geschah dies nun in ähnlicher Weise in den Landgebieten, in welchen Nord- und Süddeutschland sich auszugleichen pflegten. Die Bedeutung des Hofs von Heidelberg gieng hier fünfzig Jahr später auf den von Cassel über. Und so entstand hier ein Lehrtypus, durch welchen derjenige der Schwaben seine nothwendige Ergänzung erhielt. Denn in der Correctur durch die Hessen lag eine höchst nothwendige, durch die Concordienformel nicht gegebene aber angedeutete Ergänzung. Und wenn Balthasar Mentzer, gegen Sadeel, Martini, Stein schreibend, die Frage wieder aufnahm, seine Gießener Collegen wie Hof und Consistorium in Darmstadt auf seine Seite zog, so ist darin ein nothwendiger Vorgang zu sehn, den nur ein Planck in völlig falsches Licht stellen konnte. Was Chemnitz, Heshus, Hoffmann

und Wigand in einzelnen Bedenken geäußert, mußte irgend wie in der Kirche nochmals zu Wort kommen. Wir haben uns hier auf den Stand der Erhöhung zu beschränken.

Von Martini angeregt, stellte Mentzer nach gründlicher Durchforschung aller auf die Christipräsenz, wie er sich ausdrückt, Bezug nehmenden Schriftstellen die Definition auf, diese Omnipräsenz sei „die Regierung aller Dinge im Himmel und auf Erden durch den nach beiden Naturen substanziell gegenwärtigen Gottmenschen Jesum Christum (in utraque natura substantialiter praesentis gubernatio).“ Dieser Satz war ganz gemacht, damals Aufsehen zu erregen, und er that es. Die Bewegung wurde durch die Sorge des Landgrafen Ludwig zunächst für das Land durch einen Vergleich zu Darmstadt selbst abgeschlossen. Man fand, daß man in folgenden Punkten, welche protocollirt wurden, einig sei: „1. Daß praesentia dei et christi θεανθ. apud creaturas in sich begriffe, sowol die substantial und wesentliche Gegenwart Gottes und des Herrn Christi selbst, als auch die Operation. 2. Daß solche beide Stück in der praesentia nicht zu trennen, oder von einander geschieden seyn. 3. Und daß dahero irrig und verwerfflich seye, so jemandts wolle sagen, Gott oder Christus were irgendts bei etlicher oder auch bei allen Creaturen, oder in Ecclesia müssig, das ist ohne Wirkung. 4. Deßgleichen hinwiederum irrig und verwerfflich, da man sagen würd, Gott oder aber sein lieber Sohn Jesus Christus hätte zwar bei uns und den Creaturen seine Wirkung, aber ohne alle substantial oder wesentliche Gegenwertigkeit. —“ Uebrigens wurde es nach Feststellung dieser Sätze Mentzer freigelassen, seine Thesen gegen Martini jedoch bescheidentlich und ohne Irritation ferner zu verfechten.

Dieser Freiheit bedurfte er sehr, als Hafenreffer, mit dem er durch längere Freundschaft verbunden war, und ebenso Osiander und Thumm unterm 1. September 1617 von Tübingen aus ihm ihre Bedenken hinsichtlich der Definition das Dogma nicht vorenthielten, welche sie in seinen Streitschriften gegen Martini namentlich gefunden zu haben glaubten. Indem, was für uns das Wichtigste, sie den Satz, die Omnipräsenz sei durch Operation zu definiren, entschieden verwarfen, baten sie Mentzer um der Liebe Gottes, der Ehre Christi, der Ruhe der rechtgläubigen Kirche willen, die Veröffentlichung solcher Schriften ferner zu unterlassen. Dieser antwortete sofort am 8. Oktober 1619. Er dankte für die bewiesene brüderliche Liebe und ging sogleich auf die vier Einwürfe los, deren letzter sich auf die Omnipräsenz bezog. Die Tübinger hatten an-

gedeutet, als gehe seine Präsenz in die Operation auf. Mentzer erwiedert, habe er das gesagt, so wolle er seinen Irrthum offen vor der ganzen Welt bezeugen, aber er habe es nirgends ausgesprochen. Immer habe er gelehrt, daß der Schrift zufolge die göttliche Präsenz bei den Creaturen zweierlei bedeute und enthalte „1. die Nähe oder, wenn es gestattet ist, so zu reden, die substantiale Adessenz, 2. die göttliche Regierung oder Operation.“ Diese Präsenz nun der Nähe (propinquitas) und Regierung (gubernatio) sei allerdings nicht einfache Adiastasie,, sondern sei die modificirte (efficax, gubernatrix, modificata). — Hafenreffer starb, und in freundlichster Weise antwortete Thummius im folgenden Frühling, und Mentzer erwiderte sofort am 9. April 1620. Er theilt mit, daß er mit seinen Collegen Winckelmann, Gissen und Feuerborn sich völlig auf einer Zusammenkunft zu Darmstadt geeinigt habe. Man bleibe also dabei, die Gegenwart Gottes bei den Creaturen, wie sie in der heil. Schrift gelehrt wird, sei weder einfach Adessenz ohne Operation, noch einfach Operation ohne Adessenz, sondern umfasse gleichmäßig beides. Uebrigens, wird hinzugesetzt, habe man den Consensus der Schrift, der Kirche und ihrer rechtgläubigen Lehrer wie Luther, Chemnitz, Hunnius Gerlach, Gesner für sich. Die ganze Erörterung blieb in den Schranken der Vertraulichkeit. Zu einem kirchlichen Streit wurde sie erst als Osianders Tübinger Disputation bekannt wurde, als Thummius, gleichfalls über die Omnipräsenz, öffentliche Vorlesungen hielt, und darin Mentzer als Barnabas, Winckelmann unter dem Namen Paulus als seine Opponenten auftreten ließ, als Winckelmans Disputation folgte, und als endlich das Consistorium zu Stuttgart jenes Schreiben vom 21. Dezember 1820 abgehen ließ, welches böses Blut zu machen nicht verfehlen konnte. Denn an die Hofprediger und Superintendenten zu Darmstadt gerichtet, fordert es diese auf, nach Mitteln zu trachten, „dadurch Herr Dr. Mentzerus doch endlich zur Ruhe gewiesen“ werde, und sich zu dem Zweck an die Autorität des Landgrafen zu wenden. Leuchter und Vietor ebenso wie Mentzer antworteten dem Probst Gröninger; und Mentzer, ablehnend wie jene, erklärt nur, was er im Gegensatz zu der Tübinger einfachen Präsenz unter der modificirten verstehe. Aber auch an Thumm wendet er sich. Er zeigt, wie Luther die allfüllende Gegenwart als substanzielle und operative zugleich genommen, wie Chemnitz nicht anders geredet. Er halte sich daran, daß mit der Erhöhung erst der Herr die Omnipräsenz an sich genommen, und damit alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Wollten die Tübinger

sich für ihre Präsenz auf die bloße gleichartige Adessenz des göttlichen Wesens zurückziehen, so habe er nichts dagegen. Dann aber hätten sie allerdings keine zureichende Erklärung der Sache. Denn schon für die Gnadengegenwart reiche die naturnothwendige Adessenz, wenn darin die ganze Definition der Omnipräsenz gegeben sein solle, nicht aus. In Gnaden sei der Herr eben nicht unterschiedslos allen, sondern nur einigen Menschen gegenwärtig. Die Definition der Omnipräsenz des Gottmenschen müsse auch auf die Stufen und Arten, auf die Modi passen, und so suche er sie als modificirte aufzustellen. — Man ist versucht zu glauben es handle sich um dieselbe Omnipräsenz, welche die Tübinger abstract, die Gießener nur concret fassen. Der Kern des Streits liegt aber darin, daß dort Alles darauf ankam, die Omnipräsenz als naturnothwendiges Sein, ohne welches auch die menschliche Natur keinen Augenblick seit der Conception zu denken sei, festzuhalten, während es das Bemühen der Gießener war, die freie Action in die Definition der Omnipräsenz nicht nur hineinzuziehen, sondern diese selbst als Ergebniß der mitgetheilten Allmacht, als freie That also zu gewinnen. So wird hier die Allgegenwart von der mit der Erhöhung angetretenen Allmacht abhängig gemacht, und damit erst die ethisch-freie Bethätigung. — Mentzer weist Thumm ausdrücklich auf die Concordienformel zurück. „Sie hat Recht. Denn wer Alles kann, der kann auch bei den Creaturen sein, und sie regieren."

Die Gießener machten außerdem einen scharfen Unterschied zwischen der Unermeßlichkeit Gottes als absoluter Proprietät und der Allgegenwart, welche als actuale Präsenz mit dem Anfang der Creaturenwelt eintritt und den Bestand dieser Welt verbürgt. Von dieser Gegenwart gilt es, daß wir in ihr leben weben und sind, in ihr erfüllt Gott Himmel und Erde. Sie ist energetisches Idiom. Wie in der Schöpfung Gottes unermeßliche Kraft, Weisheit, Güte leuchten, so leuchtete diese unendliche Güte, Geduld und Weisheit Gottes nicht weniger in der göttlichen Gegenwart bei den Creaturen. So ergibt sich, „daß die göttliche Allgegenwart bei der Creatur nicht auf die Unermeßlichkeit oder Unendlichkeit im eigentlichen Sinn zurückzuführen ist, sondern auf Gottes unermeßliche Güte, Weisheit und Macht." Keineswegs ist also die Allgegenwat eine bloße unermeßliche Adessenz. „Man muß die Speculationen von irgend einer unermeßlichen Masse fahren lassen, welche Himmel, Erde und die einzelnen Creaturen alle erfüllt und durchdringt, und somit in nothwendiger und unveränderlicher Indistanz in den Dingen existirt. Sondern mit

Beseitigung dieser Gedanken muß nach der Schrift behauptet werden, daß Gott, wie er frei Alles erschuf, so auch frei Allen gegenwärtig ist (ut libere creavit omnia, ita libere omnibus adesse)". Mentzer sagt selbst, daß er zu weiterer Verfolgung dieser Gedanken nicht am wenigsten durch die Bemerkung veranlaßt sei, daß die Gegner, darunter Martini, der ihn namentlich angriff, eifrig beflissen seien, die Omnipräsenz ausschließlich mit der göttlichen Unermeßlichkeit sich decken zu lassen. Wir werden finden, daß man auch von anderer Seite her bedacht war, die Allenthalbenheit des Gottmenschen einfach mit der Unermeßlichkeit Gottes sich decken zu lassen.

---

§. 34. Neue Scholastik.

Nachdem die Einwendungen reformirter Theologen berücksichtigt sind, mögen wir auch die Haltung der Jesuiten zu zeichnen nicht unterlassen.

Greifen wir erst noch einmal auf früher Gesagtes (§ 29) zurück. Erinnern wir an Faber. Gegen den Commentar von Faber Stapulensis, welcher 1523 zu Basel erschien, trat sofort Natalis Beda mit seinen von der Pariser theologischen Facultät feierlich gebilligten und bevorworteten zwei Büchern Bemerkungen auf. Der Pariser Theologe, welcher auch Erasmus beleuchtet, beruft sich gegen Fabers Ubiquität hauptsächlich auf Augustins Schreiben an Dardanus. Er zergliedert wörtlich referirend das von Faber zu 1 Cor. 11 Gesagte, und beweist auf Faber'schen Vordersätzen, ähnlich wie bald darauf Martyr und Sadeel, daß Christus, während er als Embryo in Maria war, gleichzeitig überall also auch „im Munde des Herodes" sich befand. Befand sich der Herr denn nicht auch etwa in der Tiefe der Hölle, fragt Beda, und litt dort schon die Qualen? „Nirgends vielmehr und niemals ist er, abgesehen vom Sacrament, an mehreren Orten zugleich, wenn dies nicht von bestimmten Zeugnissen gelehrt wird." p. 114 T. Faber macht aber auch das reale Sacrament unmöglich, denn unmöglich könne Christus dort zu sein beginnen, wo er an sich schon sei. Und Beda macht ausdrücklich bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, daß Ambrosius in völlig anderer Weise in Tours als in Mailand war, dort nämlich

im Geist und thätig, hier wie im Schlaf nur leiblich gegenwärtig. Niemand kann, auch Christus seiner Natur nach nicht, an mehreren Orten in derselben Weise gegenwärtig sein. Nur das Wunder der Transsubstantiation mache eine Ausnahme. Man sieht es ist der altscholastische Standpunkt. Doch blicken wir nach Deutschland.

Beachten wir zuerst die Thesen der Ingolstädter Jesuiten von 1564. Sie richten sich gegen Andreä. Nach einer lichtvollen Darlegung des Unterschieds von Hypostase und Natur erst wollen sie auf die Frage eingehn. Sie zeigen also, daß Natur, Ousie, Substanz oder Essenz, welches dasselbe bedeutet, diejenige Quiddität umfasse, welche vielen Individuen gemeinsam sei, während Hypostase das Individuum selbst bezeichnet, welches, von allen übrigen durch sein Sosein geschieden, in sich subsistirt. Alle Häresien seien aus Verwischung dieser Unterschiede entstanden. Die Arianer ließen die Dreiheit der Personen in eine Dreiheit der Naturen umschlagen und endeten in deren Heterusie, die Sabellianer lassen die Dreiheit der Naturen in der Einheit der Person verschwinden. Die Nestorianer machen aus den zwei Naturen in Christo zwei Hypostasen, die Eutychianer haben in Folge der einen Hypostase auch nur eine Natur. Und die Monotheleten, welche gegen Nestorius die Einheit der Person, gegen Eutyches die Zweiheit der Naturen betonen, und insoweit völlig klar sehen, halten nun wieder die Einheit der Eigenschaften und Thätigkeiten für nothwendiges Erforderniß zur Einheit der Person, und verlieren damit die Zweiheit der Naturen. Darum sei das Chalcedonense für diese Zweiheit gegen jede Vermischung aufgetreten. Einheit oder Zweiheit der Naturen setzt Einerleiheit oder Verschiedenartigkeit der Eigenschaften und Thätigkeiten voraus. Wir sehen es in der Trinität.

Wegen der Einheit der Natur sind hier, trotz der Dreiheit der Hypostasen, die Eigenschaften und Thätigkeiten so zur Einheit zusammengefaßt, daß nach dem alten Axiom die Werke ad extra gänzlich ungetheilt sind. So müssen ebenso die Naturen in Christo wegen ihrer Zweiheit, trotz der Einheit der Hypostase, getheilt sein, keine kann die Eigenschaften der andern besitzen. Und so lehrt denn These 25, daß weder die göttliche Natur durch die menschliche abgeschwächt, noch diese durch jene allmächtig werde. Der einen Person kommen die Attribute beider Naturen, keiner der Naturen die der andern zu. So kann also, und damit wendet die neue Thesen-Reihe sich gegen Andreä, von dieser Transfusion der Eigenschaften der göttlichen Natur in die menschliche in

keiner Weise die Rede sein. Andreä gewinne diese Anschauung nur aus einer Schriftstelle, aus der, welche besage, daß in Christo die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohne. Mit seiner Auslegung werde er zu der Behauptung fortgetrieben, beide Naturen in Christo seien allmächtig. Er erhalte also zwei Allmachten. Aber konnte denn die Menschheit Christi sich selbst schaffen und auferwecken, oder kann sie sich etwa jetzt vernichten? So gewiß dies unmöglich, so gewiß ist die menschliche Natur der göttlichen nicht gleich. Christo, nicht der menschlichen Natur, ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben. Die zweite Annahme beruht auf Verwechslung von Person und Natur, denn was jener, ist deshalb noch nicht dieser übergeben. In Christo wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig, nicht in der menschlichen Natur. Hier liegt die nämliche Verwechslung vor. Hat denn das Haus, fragt man billig, in welchem wir leibhaftig wohnen, Theil an unseren Eigenschaften und Vollkommenheiten? Oder kann man die Fähigkeit zu lernen, zu lachen, zu denken, welche den Menschen auszeichnet, dem Stein oder Holz mittheilen? Weit weniger kann man der endlichen und geschaffenen Natur Göttliches und Unendliches zueignen. Man könnte dann ebensogut sagen, die Gottheit habe ihre Eigenschaften der Menschheit übergeben, oder die völlige Union der Naturen sei eingetreten. Dann ist die Menschheit in die Gottheit aber auch verwandelt. Wirft Andreä ein, die göttlichen Eigenschaften kämen der menschlichen Natur accidentiell, nicht substantiell zu, so ist zu erwiedern, daß alsdann auch die Personalunion selbst nur accidentiell ist. Ist die Naturen-Einheit durch die Mittheilung von Macht, Ehre, Herrlichkeit gegeben, so werden wir, wenden wir dieses auf die Trinität an, bei der einen Hypostase ankommen. Mit einem Wort, es sei ein Haufe aller Irrlehren, welchen Andreä wieder hervorwühle.

Es liegt nicht daran, auf das einzugehen, was mit Recht gegen Andreä selbst mit vielem Scharfsinn hier vorgebracht wird. Der Rector der Universität Wittenberg beeilte sich deshalb schon, diese Thesen neu in Wittenberg drucken zu lassen, um in ihnen eine Stütze gegen die Tübinger zu besitzen. Nur im Allgemeinen mag für unsern Zweck darauf aufmerksam gemacht werden, daß zuvörderst die Analogie der Trinität hier herbeizuziehen nicht statthaft, da diese Personalunion eine Sache für sich ist. Man wird ferner entgegnen müssen, daß „Person" hier in einem Sinn verstanden ist, den wir zurückweisen. Person erscheint hier von der Natur losgelöst, während doch Person gewissermaßen die

wache, reflexe Vorderseite, und Substanz oder Natur die plastische Ausgestaltung der Person ist. Person und Natur, Hypostase und Ousie bezeichnen also dasselbe Wesen nach seinen zwei Grundrichtungen. Es ist somit eine unausführbare Forderung, die Personalunion durch die eine Hypostase, gewissermaßen nur den Schneidungspunkt beider Naturen, hergestellt sein lassen zu wollen.

Dieser gedachte Punkt, diese Hypostase, in welcher beide Naturen völlig frei sich bewegend vorgestellt sind, ist dasselbe, was der mathematische Punkt ist, er ist Nichts. Die Person und die Person-Einheit losgelöst von den Naturen ist gleichfalls Nichts. Soll sie eine wirkliche Einheit sein, so ist sie auch eine annähernde, werdende, wenn auch niemals völlig zu vollziehende Naturen-Einheit. Denn auf den Vorwurf der Vermischung der Naturen hat die Concordienformel deutlich genug erwiedert. Und so hat die spätere Theologie Gelegenheit genug gehabt, zu bezeugen, daß man nicht gesonnen und genöthigt sei, essentielle Proprietäten der einen Natur dem Abstractum der anderen beizulegen, oder zu behaupten, die eine Natur besitze die Eigenschaften der anderen für und durch sich, da sie dieselbe doch immer nur vermöge der Personalunion und in derselben mitbesitzt. Das Subject der Idiome ist niemals ein Abstractum, immer ein Concretum, oder niemals kann man sagen, die Menschheit sei allmächtig, denn das Idiom der Allmacht wird nur diesem Menschen, dem Gottmenschen, in der Einheit seiner Naturen zuerkannt. Die menschliche Natur hat, wenn die göttliche auch allein die Trägerin dieser Eigenschaft der Allmacht bleibt, doch Theil daran. Kaum wird von dieser Seite her, durch Anklage auf Eutychianismus, die menschliche Natur zu isoliren sein. Aber eine bedeutende Blöße fanden die Jesuiten auf einer andern Seite, in der Anwendung des Begriffs der göttlichen Unermeßlichkeit. Wir werden darauf zurückkommen müssen, und geben den Jesuiten hier einfach Recht, wenn sie die Uebertragung der göttlichen Unermeßlichkeit auf die menschliche Natur beanstanden.

Gehen wir zu Bellarmin über. Wir citiren, sei nur bemerkt, nach der Mailänder Quart-Ausgabe. Uebergehen wir hier den gelehrten, und jetzt wie es scheint wenig beachteten Ingolstädter Gregor von Valentia, so werden wir ihm in anderm Zusammenhang später doch begegnen müssen.

Bellarmin wendet sich in der zweiten allgemeinen Controverse sehr eingehend gegen die Allgegenwart der menschlichen Natur. Indem er zuerst in die Geschichte der Fragen eingeht, bezeichnet er Faber Stapulen-

sis als Urheber dieses Irrthums, führt dann die Vertreter wie die Bekämpfer desselben auf, und reiht sich Letzteren von Herzen an. Indem er Chemnitz ebensowohl als Flacius, Brenz und Andreä verhört, ohne einen Unterschied zwischen ihnen zuzulassen, Chemnitzens Aussagen so preßt, daß in ihnen nur eine völlige Naturen-Einheit würde gefunden werden müssen, und indem er namentlich sein Erstaunen über die Herrschaft der menschlichen Natur des Herrn auch außerhalb der Kirche an den Tag legt, untersucht und bekämpft er zunächst den alten Eutychianismus und Nestorianismus, um dann die Stellung seiner Kirche zeichnen zu können. Mit ihr behauptet er, daß in Folge der hypostatischen Union die menschliche Natur „viele geschaffene und eingegossene Gaben, wie die ausgezeichnetste Gnade, die größte Weisheit, außerordentliche Macht und Aehnliches erhalte, welches Alles aber keine Attribute der Gottheit, sondern etwa nur in der Art solche sind, wie auch wir an göttlichen Eigenschaften etwa durch geschaffene Eigenschaften einen Antheil nehmen, wenn auch weniger vollkommen, als die Menschheit Christi dieses thut. — Aus der hypostatischen Union folgt eine Idiomen-Mittheilung. Sie ist nicht eine reale bezüglich der Naturen selbst, etwa als wäre die Gottheit wirklich leidend, die Menschheit wirklich allmächtig geworden, wie die Lutheraner wollen. — Aber sie ist auch nicht völlig eine verbale, wie Beza und Petrus Martyr behaupten, sondern sie ist real in Beziehung auf die Hypostase beider Naturen, nicht aber hinsichtlich der Naturen selbst." — So könne man sagen: Gott ist todt, weil Gott hier als Suppositum beider Naturen gemeint sei. Ebenso könne man sagen: der Mensch Christus ist allgegenwärtig, weil hier das Concretum der Person verstanden ist. Diese Naturen-Communion also läßt sich Bellarmin völlig gefallen, alle personalen Propositionen sind real zu verstehen, insofern sie dem Suppositum beider Naturen, der einen Hypostase, beigelegt werden. Anders verhält es sich mit Idiomen-Mittheilung an die beiden Naturen selbst. Tritt wirklich Mittheilung ein, so bleiben sie ja nicht verschieden. Werden Eigenschaften mitgetheilt, communicirt, so sind es eben nicht mehr Proprietäten, sondern Communitäten. Und dann kommt ja auf jede Natur der Widerspruch des Ganzen, jede Natur ist also sowohl allgegenwärtig, als auch nicht allgegenwärtig, denn jede Natur hat eigne und fremde Eigenschaften in sich vereint S. 251. Das Wesen der Sache ruht in den Eigenschaften, die Unermeßlichkeit ist eins mit der Essenz Gottes, ist also nicht ablösbar und mittheilbar. Mit ihr geht also das Wesen der göttlichen in das der menschlichen ein. Das

ist Naturen-Vermischung. Das Wesen auch der menschlichen Natur ist es, „dann nicht nur in der ganzen Welt zu sein, sondern auch unendliche Welten wirklich erfüllen zu können.“ S. 252. Damit ist die menschliche Natur göttlich geworden. Aber, wirft man ein, „sollte der Leib Christi, welcher an so vielen Orten zu gleicher Zeit sacramental gegenwärtig ist, nicht auch in der ganzen Welt sein können? Könnte Gott nicht die ganze Welt in Brod und dies Brod in seinen Leib verwandlen? Ich antworte: das kann geschehen, aber dies ist nicht das Allgegenwärtigsein, wie es Gott zugeschrieben wird, und wie die Brentianer es vom Leibe Christi verstehen. Denn Gott ist so in der ganzen Welt, daß er von der Welt nicht umfaßt wird, sondern so unermeßlich, daß er unendliche Welten erfüllen kann, welches wir dem Leibe Christi, weil er endlich ist, keineswegs zugestehen.“ S. 253. Als endlicher Leib bleibt er wie Bellarmin mit Thomas festhält, auf der äußeren, convexen Oberfläche des äußersten Himmels, wo er vom Weltuntergange unberührt ruhig thront, denn das coelum empyreum ist gänzlich geschützt, indem auch schon die niedrigeren Himmel in gewisser Art unbeweglich sind. S. 256. Was das Sitzen zur Rechten betrifft, so scheint diese Majestät allerdings der Menschheit Christi beigelegt, es scheint aber auch nur so. Die Majestät kommt dem Concretum der Person, und insofern erst der Menschheit zu. Diese hat an sich ebensowenig Majestät und Macht wie das Purpurkleid, in welchem der König auf seinem Throne sitzt. Niemand wird von diesem Purpur sagen, daß er sitze und regiere, da er nur das Kleid des thronenden und herrschenden Königs ist. So ist es mit der Kraft, lebendig zu machen, so mit der der Menschheit zukommenden Anbetung. Wohnt in Christo alle Fülle der Gottheit leibhaftig, so hat die menschliche Natur an sich so wenig davon wie das Haus davon hat, daß ein Mensch darin wohnt. Niemand wird ja doch sagen, das Haus habe dann menschliche Eigenschaften. Wenn es aber heißt, daß er über alle Himmel stieg, damit er Alles erfülle, so lehrt grade diese Stelle, abgesehen davon, daß sie auch von Erfüllung der Weissagungen wie von einer Erfüllung durch Werk und Wirken verstanden werden kann, daß Christus mit leiblicher Gegenwart nicht Alles erfüllen könne, denn dieser Annahme steht grade das Aufsteigen entgegen. Wenn er leiblich wirklich Alles erfüllte, so war grade dieses Aufsteigen völlig überflüssig. Dieser Meinung stehen Theophylakt und Oekumenius nicht entgegen. Letzterer versteht das Erfüllen von einem allmächtigen Durchschreiten der Räume durch den Gottmenschen

in seiner Leiblichkeit, nicht von gleichzeitiger Gegenwart überall. Uebrigens gehört zur adiastatischen Vereinigung beider Naturen gar nicht, daß die menschliche überall dort sein müsse, wo nur immer die göttliche ist. Es genügt, wenn sie nur irgendwo zusammen sind. Der Kreis der Sonne geht viel weiter, als die Kugel, ob wohl Kreis und Kugel eine Sonne bilden. Und so geht auch die Gottheit in Christo weiter, als die Menschheit, ohne deshalb außer ihr zu sein. So ist ja die Seele, obwohl im Fuße, dennoch mit dem Haupt vereinigt, obwohl das Haupt nicht dort ist, wo der Fuß.

Was vorhin der Ingolstädter Disputation gegenüber geltend gemacht wurde, die Loslösung der Person von der Natur, ist Bellarmin gegenüber nur zu wiederholen. Bei ihm kommt die deutlich mechanische Aneinanderlegung der Naturen hinzu, wie sie aus den von ihm gewählten Bildern von Kleid und Haus für die menschliche Natur sich schon ergibt. Kommt dazu ferner das völlige Verharren auf der antiken, ptolemäischen Weltanschauung, welche ihn nöthigt, den Leib Christi jenseits der Sphären, hierin ganz calvinisch, festzuhalten, so liegt am Tage, daß an eine leibliche Gegenwart des Erhöhten auf Erden nicht zu denken ist, denn die sacramentale Gegenwart ist eine andre Sache und gewissermaßen von Unten her hervorgebracht. Völlig im Recht dagegen ist Bellarmin in der Abwehr des Spiritualismus, womit Brenz den Leib des Herrn verflüchtigt, so wie der Umsetzung der Endlichkeit dieses Leibes in die Unendlichkeit, welche bei den Tübingern im Stande der Erniedrigung bereits droht. Er macht auf die Gefahr der Verabsolutirung mit Recht aufmerksam, geht aber viel zu weit in seinen Vorwürfen (vergl. S. 193).

Ohne Weiteres giebt er zu, daß die Gegenwart des Leibes Christi gleichzeitig auf Tausenden von Altären eine Art der Omnipräsenz oder der Ubiquität sei. „Welch ein Unterschied aber, so fährt er fort, zwischen dieser Ubiquität und derjenigen sei, welche die Häretiker aufstellen, das ist oben gezeigt; denn wenn Christus überall dort ist, wo etwa geweihte Hostien sind, so ist das kein absolutes Ueberallsein, kein gleichzeitiges Sein an unendlich vielen Orten, und macht keinen Anspruch auf Unermeßlichkeit: dagegen ist das Sein überall dort, wo nur das Wort ist, ein absolutes Ueberallsein (esse absolute ubique) ein an unendlich vielen Orten Sein oder Seinkönnen und verlangt völlig göttliche Unermeßlichkeit" I. p. 262. Dies ist zweifelsohne zu viel behauptet, denn ein Sein überall im endlichen Kosmos ist noch kein unermeßliches und unendliches Sein. In andrer Richtung ist er dann wieder im Recht.

Er tadelt scharf jene Omnipräsenz, welche ganz abgesehen vom göttlichen Willen der menschlichen Natur von selbst zukomme, seit sie mit dem Logos verbunden ist. „Die Ubiquisten lehren, Christi Leib sei vermöge der Union mit dem Wort immer, von selbst und faktisch überall und könne auf einen Ort nicht eingeschränkt werden" III p. 351.

Dagegen dürfen wir behaupten, daß die Abweichung von dem, was Cyrill, was die alte Kirche über das Fleisch des Erhöhten gelehrt hat, Bellarmin nicht würde leugnen können.

Auch Petavius nimmt in seinem großen dogmatischen Sammelwerk, die Hauptwaffe gegen die generelle Omnipräsenz aus dem Begriff der Unermeßlichkeit, und deren Uebertragung auf die menschliche Natur. Denn demnach müsse Christus nicht nur in allen Dingen sein, sondern auch außerhalb und müsse „wie ein ungeheures Meer das wie in einen Punkt zusammengezogene All umringen," müsse das, was noch nicht existirt, ebenso wie das, was zu sein begann, durchdringen und erfüllen Tom. V. L. 10. c. 7. p. 22. Dies ist die Hauptinstanz gegen die Ubiquität, die er, nach vorangegangener Aufforderung von Rom aus, mit reichstem Material und griechischen und lateinischen Vätern bekämpft. So hofft er, wie er sagt, die in dieser Hinsicht zu sparsamen Bellarmin und Gregor v. Valencia zu ergänzen. Pfaff wundert sich, warum diese Anführungen von evangelischer Seite nicht widerlegt seien. Die Abweisung der Zeugnisse des Alterthums dürfte unmöglich sein.

Aber auch Perrone dürfen wir nicht unerwähnt lassen. In seinen im Collegium Romanum gehaltenen theologischen Vorlesungen geht er bereitwillig und mit Ernst in unsere Frage ein. Selbstverständlich tadelt er die abstracte Idiomen-Mittheilung, er will nur dem Concretum der Naturen Proprietäten zugewiesen wissen. (Pariser Ausg. der Praelectiones v. Migne 1856 II. p. 1102.) Er erklärt: Da die göttlichen Attribute dasselbe sind, was die göttliche Essenz, so kann nicht formaliter ein Attribut ohne das andere, ja ohne die göttliche Essenz mitgetheilt werden; also konnte nicht der menschlichen Natur Christi die Unermeßlichkeit und Allenthalbenheit (immensitas et ubiquitas) übergeben werden." Also ebenso wie Bellarmin. Völlig mit der Untrennbarkeit von Substanz und Accidenz einverstanden, können wir nur wünschen, daß dieses für die Frage der Transsubstantiation ebenso möchte festgehalten sein. Perrone läßt die ganze Reihe der Aussagen, nach denen Christus bei den Seinen ist bis an der Welt Ende, nur auf das Suppositum und Concretum der Naturen, auf die Person Christi, gehen. Der ganze

Christus aus beiden Naturen bestehend, ist gegenwärtig, aber nicht beide Naturen sind gleichmäßig, sondern jede ist nach ihrer Natur nur gegenwärtig. „Die menschliche Natur ist hypostatisch mit der göttlichen insoweit verbunden, als es die endliche und unvollkommene menschliche Natur zuläßt, wo deshalb die Natur auch ist, dort ist die göttliche in ihr, aber nicht umgekehrt. Angenommen die Sonne durchleuchtet einen Krystall, so ist überall, wo dieser ist, auch die Sonne, aber nicht umgekehrt; ebenso ist's, wenn der Wind ein ausgespanntes Segel überall durchdringt." Perrone geht auf die Frage wenigstens ein, während sie Möhler leichthin zur Seite schiebt.

Bemerkungen.

Was Faber Stapulensis betrifft, so erschien schon 1526 — gegen ihn gleichzeitig mit dem „Propugnaculum eccles. adv. Lutheranos" von Clichtoveus zu Paris — die Gegenschrift von Natalis Beda: Annotationum in Jacobum Fabrum Stapulensem libr. 2 — Colon. 1526. Als „novum omnino dogma" bezeichnet Beda die behauptete Allgegenwart des Herrn in seinem Fleisch „non enim sanctus aliquis doctor istud docuit, sed erroris spiritus, ut quod nullus unquam verus sapuit theologus damnabili singularitate agitatus mundo afferret quod plane et haereticum est et blasphemum." Er zeigt dann, wie Faber, vom puerilen Sophisma verführt, sich dem Gelächter jedes untersten Schülers der Theologie ausgesetzt habe, und eigentlich der Abenteuerlichkeit verfallen sei. (p. 113 ff.) In Deutschland wies der Jesuit Forer in seinem von Planck mit Behagen angeführten „Katzenkrieg" (Dillingen 1628), einer übrigens sehr unbedeutenden Schrift, darauf hin, daß Faber keine Instanz mehr sei. Ihm antwortete Andr. Kesler mit seiner: „Solida ac modesta responsio bello ubiquitistico — — — Jenae 1629.

Ueber Faber vergl. Prantl. Gesch. d. Logik. IV. S. 278.

---

§ 35. Entwicklung von der Concordienformel bis in die neuste Zeit.

Die beiden einander entgegengesetzten Richtungen, welche in Behandlung des Lehrstücks der Omnipräsenz des Erhöhten oder der Ubiquität mit einer gewissen Naturnothwendigkeit hervortraten, sind betrachtet. Wir haben sie mit dem Realismus wie mit dem Nominalismus der alten

Scholastik verglichen. Wir könnten auch andere Vergleiche finden, wir könnten an die alexandrinische und antiochenische Schule erinnern.

Die Alexandriner neigen zu dogmatischen Darstellungen der Einheit der Naturen in Christo, zur Betonung universaler Beziehungen des Logos zur Menschheit und zum Kosmos, zur Hervorhebung des Ineinander des Unendlichen und Endlichen.

Anders die Antiochener. Sie neigen zur Zerlegung der Einheiten, zur Abtrennung des Geschöpflichen vom Schöpfer, zur Verselbstständigung des Creatürlichen, zur Hervorhebung des Außereinander des Unendlichen und Endlichen. Dort wird die Capacität des Endlichen für das Unendliche behauptet, hier in Frage gestellt. — Diese Richtungen, beide berechtigt, beides nothwendige Seiten, werden wie nach dem Gesetz lebendiger Polarisation für die wissenschaftliche Behandlung jeder großen Frage sich einstellen. Beide werden mit einander ringen, beide werden im Bereich der uns gegebenen Denkformen nur annähernd ausgeglichen werden.

So wird man auch nicht verlangen können, daß die Concordienformel das lösende Wort hätte sprechen müssen. Man wird ihr deshalb nur mit Unrecht ein Schwanken vorwerfen. Sehen wir was sie gethan hat.

Zunächst erklärt die Concordienformel das Wort: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende — völlig in Anlehnung an die Niedersachsen. Sie verwahrt sich dagegen, daß in der Kirche allein die Gottheit sei, und die Menschheit Christi im Himmel gehalten werde. „Wir halten — fährt sie fort — daß durch dieses Wort die Majestät des Menschen Christi erklärt werde, die Christus nach seiner Menschheit zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes empfangen, daß er nämlich auch nach und mit derselbigen seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will (ubicunque velit), und sonderlich, daß er bei seiner Kirchen und Gemeine auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester nicht halb oder die Hälfte allein, sondern die ganze Person Christi, zu welcher gehören beide Naturen, die göttliche und menschliche, gegenwärtig sei." Damit war zunächst die Omnipräsenz im Sinn von Chemnitz der Kategorie des Naturnothwendigen enthoben und als Willensäußerung aufgefaßt. Es war sodann von der generellen kosmischen Allenthalbenheit überhaupt abgesehen, und die Präsenz vorzugsweise (praesertim) in die Kirche verlegt. Alles das war maßvoll gegeben, und man stand damit innerhalb des Lehrzusammenhangs der allgemeinen Kirche. Nun aber kam das Bedenkliche.

Man führte als Norm die Aussprüche von Luther an, nahm diejenigen Sätze seiner Streitschriften in das Bekenntniß hinein, welche die ausgedehnteste Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi, welche die Ubiquität derselben als mit der Idiomen-Communication nothwendig gegebene Seinsform des Erhöhten lehren. So findet der Satz Luthers Aufnahme, daß, weil Christus „ein solcher Mensch ist der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist, so muß folgen, daß er auch nach der dritten übernatürlichen Weise sei und sein möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sei auch nach seiner Menschheit." Und doch kommt es der Formel auf die kosmische Allgegenwart sichtbar gar nicht an, denn sie schließt ab, indem sie zeigt, was ihr am Herzen liegt, daß „Er, Er der Mensch wölle bei uns sein in allen unsern Nöthen, auch nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch von seinem Fleisch sind." — Wie bedeutungsvoll diese Haltung der Concordienformel, die man gewöhnlich eine schwankende nennt, in der That ist, liegt auf der Hand. Sie hat keine Lehrentscheidung geben können, und geben wollen. Sie hat nach beiden Seiten hin die Linien gezogen, innerhalb deren die wissenschaftliche Arbeit der Kirche sich unangefochten entwickeln kann, während nach Außen hin, und anderen Confessionen gegenüber, die nöthigen Marksteine gesetzt sind. Sie hat den Boden für die christliche Bewegung nicht verengert.

Wie der Anfang der christologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Theologie seinen einstweiligen Knoten- und Sammelpunkt in der Concordienformel, so fand der Fortgang jener Arbeit ihn in der Sächsischen Decision. Wesentlich den Hessen geneigt, weist sie, das ist für uns das Wichtigste, eine Theilnahme der menschlichen Natur an der Regierung der Welt für den Stand der Erniedrigung zurück. Die Menschheit macht, so bestimmt sie, von den ihr zum Besitz allerdings gegebenen göttlichen Eigenschaften in diesem Stande nicht nur keinen heimlichen, wie die Schwaben wünschen, sondern gar keinen Gebrauch.

Blicken wir noch kurz in das fernere Geschick des Lehrpunkts.

Die Ansicht der kirchlichen Dogmatiker, wie sie bei Quenstedt auftritt, ist etwa diese. Man stellt sich zunächst auf die in der Sächsischen Decision gegebene anerkannte Grundlage, um dann eingehend zu bestimmen und abzuweisen. Der menschlichen Natur Christi ist sofort mit der Empfängniß die Majestät der Omnipräsenz mitgetheilt, zur Rechten Gottes erhöht übt sie dieselbe. Es ist indeß nicht die abstract philo-

sophische, welche in einfacher Relation besteht, sondern es ist die aktuose gemeint, welche operativ zu sein nicht unterlassen kann. Sie ist nicht nur substantiale und ruhende Adiastasie, unmittelbare Adessenz und einfache Existenzialform, sondern beide Seiten, ruhende und thätige, sind zusammenzufassen, die substantielle, illocale, untheilbare, unumschriebene Adessenz, und die göttliche Omnipotenz und Energie. So erhalten wir die operative Omnipräsenz, welche Ruhendes und Thätiges einschließt. Ebenso entschieden ist eine physische, diffusive expansive, massive, locale, körperliche und theilbare Allgegenwart, welche die Gegner imputiren, abzuweisen. Die Präsenz des Göttlichen ist spirituell, untheilbar, und ist weder räumlich eingeschlossen, noch in die Weite gedehnt oder ausgegossen. Die hier gemeinte Präsenz ist auch nicht jene Unendlichkeit, welche dem göttlichen Wesen als solchem, als absolutes Attribut an sich schon zukommt, da aller Himmel Himmel ihn nicht fassen, nicht die der absoluten Essenz, auch abgesehen von aller Creaturenwelt, zukommende Eigenschaft, sondern sie ist nur die Beziehung zu der geschöpflichen räumlichen Vielheit der Dinge. Und sie kommt selbstverständlich der menschlichen Natur nur in Folge der Personal-Union und durch diese allein zu, da sie die Eigenschaften dieser Natur als solcher weit überragt. Während diese sichtbar den Geistern, mit dem Logos geeint, zur Rechten thront, ist sie unsichtbar dem Universum in eben bezeichneter Weise gegenwärtig. In ähnlicher Weise redete Johann Gerhard in seiner ruhigen umsichtigen Art, in ähnlicher Weise auch Hollaz. Die Allgegenwart ist nach Letzterem energetisches Attribut, vermöge dessen der Herr bei allen Creaturen nicht nur in substanzieller Nähe, sondern auch in wirksamer Operation gegenwärtig ist. Calov trug in seiner Biblia illustrata für unsern Lehrpunkt einen solchen Reichthum von Beweisstellen aus den Vätern herbei, behandelte ihn so eingehend in Veranlassung der betreffenden Schriftstellen, daß spätere Generationen verlangend auf dieses große Werk zurückgriffen.

Eine wesentliche Einschränkung also erhielten die Ansichten über die Absolutheit der repletiven Ubiquität, über die essentielle Inexistenz der menschlichen Natur Christi innerhalb auch der Naturwelt durch die strengkirchliche Theologie selbst. Aus der Inexistenz des Absoluten wurde eine ziemlich lose Adessenz bei der Creatur, so lose, daß eine weitere essentielle Annäherung des Absoluten an das Relative, Gottes an den Menschen, möglich blieb. Wir werden diesen Vorgang innerhalb der Theologie dort in's Auge fassen, wo von der speciellen Omnipräsenz und der mysti-

schen Union die Rede sein wird. Denn an diesem Punkt nahm die Erörtrung zwischen den Wittenbergern und den Jenensern ihren Anlaß, während Helmstädt nur dazu beitrug, die Frage zu zeitigen. Es ist, als ob bei Calixt das hervortrete was in Heshus und Hoffmann angelegt war. Daß in Helmstedt, sagte er, keine Ubiquität eingerissen sei, sei ihm genug, „denn das gestehe ich willig, daß dasselbe mir von Jugend auf ganz widrig fürkommen, und solch anzunehmen oder zu billigen ich mich wohl von keinem Menschen hätt bereden lassen.“ Wie er Faber Stapulensis für die ganze Theorie verantwortlich macht, auf Brenz den Vorwurf wirft, die Ubiquität wieder auferweckt zu haben, liest man in Calov's Harmonie (Harm. Calixtin-haeret.) eingehend dargelegt.

Indeß war nun eine ganz neue Anschauung des Zusammenhangs der Dinge hervorgetreten.

Das Nestorianische in der reformirten Theologie, der Dualismus, der den Mikrokosmus wie den Makrokosmus bildenden Größen, insoweit er weitgreifende Weltanschauung ist, konnte nur den Cartesianismus und dieser demnächst den Occasionalismus zur Folge haben, dieses höchst seltsame Nebeneinander geistiger und leiblicher Thätigkeiten in einer Sprödigkeit, daß jede gegenseitige Einwirkung unmöglich wird. Denn bei Gelegenheit eines leiblichen Vorgangs ruft Gott die entsprechende Vorstellung in der Seele direct hervor, und umgekehrt. Es fällt in's Auge, daß hier jener falsche Begriff seine philosophische Formulirung findet, wornach Wort und Sacramente, weil von Außen an den Menschen kommend, sein Innenleben im Grunde nicht bestimmen, welches dem directen Wirken des h. Geistes überlassen bleibt, so daß der Occasionalismus eines Empfangens mit Ohr und Mund und eines gleichzeitigen und doch im Grunde davon unabhängigen Nehmens mit dem Geist eintritt. Findet auch das absolute Decret, die Machtvollkommenheit Gottes, in diesem System seine Darstellung, so daß Gott, wenn er wollte, selbst die logischen und geometrischen Axiome auf den Kopf stellen könnte, so ist es nicht schwer zu zeigen, wie Spinoza hierfür seine absolute Substanz einführt. Den Dualismus, wie er bei Descartes herrscht, faßte Leibnitz sofort in's Auge, und doch brachte er es zu einer ungezwungenen Wechselwirkung zwischen geistlichen und leiblichen Thätigkeiten nicht. Daß beide Uhren, dies Bild gebrauchte er bekanntlich für das Nebeneinander von Leib und Seele, dadurch mit einander in ihrem Gange übereinstimmten, daß die eine auf die andere einen directen und bestimmten Einfluß übe, leugnete er. Denn er leugnete, daß es einen influxus

physicus zwischen geschaffenen Substanzen gebe, oder daß Monaden Fenster haben. Ebensowenig räumte er ein, daß der gleichartige Gang beider Uhren dadurch hergestellt sei, daß Jemand fortwährend die eine nach der andern stelle. Er entschied sich also gegen den Occasionalismus. Dageger nahm er für sich zur Erklärung die dritte Möglichkeit der Herbeiführung gleichartiger Bewegung in Anspruch. Die Uhren sind seiner Annahme nach so genau gearbeitet, daß ihr Gang durchaus übereinstimmen muß. Das ist die prästabilirte Harmonie. Für die Uebereinstimmung des Verhaltens von Leib und Seele bedarf es keines Eingreifens des Schöpfers, sowie allerdings eine wechselseitige Einwirkung beider aufeinander unmöglich ist, diese Harmonie genügt. Daß diese Denkweise mit dem mechanischen Außereinander der Monaden, mit der fertigen besten Welt keine Realpräsenz des Herrn zuließ, und in dieser Richtung auf die Theologie wirkte, ist einleuchtend.

Nach diesen Vorgängen, in welchen sich eine von der Zeit-Philosophie nur geformte allgemein beherrschende Denkweise zeigte, erblicken wir denn auch die dogmatische Behandlung unserer Fragen wesentlich anders, eine Versichrung, welche durch Beispiele zu belegen wir uns wohl enthalten dürfen. Joh. Dav. Michaelis hat nach der zweiten 1784 erschienenen Auflage seiner Dogmatik hinsichtlich der Ubiquität nur die sehr kurze Bemerkung: „Hierher gehört auch die Frage nach der Allgegenwart des Leibes Christi." Buddeus allerdings tritt in seinen Institutionen noch streng orthodox auf. Er fragt, ob der Logos eine andere Omnipräsenz besitze, als seine menschliche Natur, wirft ein, daß die Adessenz naturnothwendig der Essenz entsprechen müsse, und entgeht den Klippen des monophysischen Eutychianismus wie des Nestorianismus, indem er sich auf die Concordienformel beruft, und beiden Naturen dieselbe Allgegenwart beilegt, nur daß der Logos dasjenige von Natur was die menschliche Natur aus Gnaden und als Geliehenes besitzt. Ja Buddeus geht auf die strengste Auffassung zurück. Es wäre frivol — sagt er — wenn jemand daraus, daß der Herr erklärt, seinen in seinem Namen versammelten Jüngern gegenwärtig sein zu wollen, schließen möchte, folglich sei er der geschöpflichen Welt im Allgemeinen nicht gegenwärtig. Er findet die allgemeine Gegenwart ebenso selbstverständlich, als die specielle. — Auf Buddeus aber folgt eine andere Zeit. Die Dogmatiker bringen es statt zu einer Allgegenwart höchstens zu einer Allwirksamkeit des Erhöhten. Der Frage selbst gewinnen sie speculative Bedeutung nicht mehr ab. Wenn bei den supranaturalistischen Dogmatikern die Allgegen-

wart Gottes einfach in die Allmacht umgesetzt wurde, so läßt sich ermessen, was aus der Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi erst werden mußte.

Aber auch Schleiermacher mit seinem Auge für die speculative Weite und Bedeutung der Frage betont, daß das: repletive pantheistischen Schein erwecke. „Denn bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit expansiven Kräften nicht entfernen, und dann liegt die Vorstellung von einer Gott zuzuschreibenden unendlichen Ausdehnung nur zu nahe.“ Daher will Schleiermacher auch den Ausdruck, daß Gott selbst der Ort für Alles sei, nur mit größter Vorsicht gebraucht wissen, und schlägt statt dessen als „gründlichste Verbesserung“ die Formel vor, „daß Gott in sich selbst sei,“ der aber freilich die andere zur Seite stehen müsse, „daß die Wirkungen seines ursächlichen Insichselbstseins überall seien.“ Auf den Gottmenschen diese Bestimmungen anzuwenden, lag Veranlassung nicht vor, da dieser aus dem Verkehr mit den Gläubigen heraus in die Ferne gerückt wurde, ohne daß, wie Schleiermacher meinte, dem frommen Gefühl mit dieser Art des Gottesbewußtseins Abbruch gethan wäre.

In der neueren Dogmatik aber ist, wo auch die Christologie eingehend behandelt wurde, die Allgegenwart des Erhöhten spärlich berücksichtigt.

Dorner gibt in seinem geschichtlichen Werk kaum eine eigne Ansicht über diesen Punkt. Sehr erleichtert sind für Rothe solche Bestimmungen der Gegenwart des Gottmenschen, welche wie Ubiquität aussehen. „In seiner absoluten Geistigkeit, — heißt es in der von Schenkel besorgten Ausgabe der Dogmatik (II. 1. S. 174) ist er in seiner Erhöhung auch auf Erden schlechthin gegenwärtig. — Er ist Haupt der ganzen persönlichen Geisterwelt, ja „die Form der kosmischen Existenz Gottes ist in ihm ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine schlechthin unbeschränkte und unendliche.“ Aber das Alles ist leicht, weil die Leiblichkeit des Erhöhten nach Rothe in reinen Geist verwandelt ist. — „Fänden wir Einen, sagt einmal J. J. Lange, der uns in jedem Grashalm, in jeder Blume, in jedem geschichtlichen Ereigniß und in jedem alltäglichen Momente selbst die Ubiquität d. h. den christologischen Bezug, den Charakterzug des Logos mit der Glut und dem Licht wahrer Erkenntniß nachweisen könnte, wir möchten ihm wohl um den Hals fallen.“ Damit ist richtig die speculative Bedeutung der Lehre bemerkt, die sich immer wieder hervordrängt. „Das Walten des Logos in der allgemeinen Symbolik, fährt jener Dogmatiker fort, soll

uns die erhebende Anschauung gewähren, wie tief das Leben Christi mit seinen Wurzeln alle Gründe der Natur und der Menschheit durchzieht." Das Lehrstück selbst zu behandeln, die essentielle Gegenwart zu erörtern, lag außer den Gesichtspunkten, welche hier zur dogmatischen Arbeit drängten.

Aber auch die lutherische Theologie selbst pflegt die Ubiquitätslehre, wie mit Steitz anzuerkennen ist, „mit auffallender Kühle" zu behandlen.

Hoffmann zeigt im Schriftbeweis kurz die zwei Momente, auf die es in der That ankommt, ohne sich in Ausführungen einzulassen. „Das Erfüllen des Alls wird im Sinn eines allmählich sich vollbringenden Thuns gemeint sein" — damit ist erstens diese Gegenwart als operative, und zweitens als werdende betont. Ausdrücklich wird das „bloße Dasein" als Form dieser Gegenwart zurückgewiesen.

Eingehend und klar wie immer ist Philippi. Indem er der menschlichen Natur auch im Stande der Erniedrigung die Eigenschaft der Allgegenwart beilegt, sieht er sich, um die Klippe eines monophysitischen Doketismus zu vermeiden, genöthigt, die menschliche Natur auf den Gebrauch derselben verzichten zu lassen. Damit ist wenigstens die Allgegenwart in den Potenzzustand herabgedrückt, wie diese auch als „reales Vermögen" gedacht werden soll. Kirchl. Glaubensl. IV. I. S. 305. Mit dem Stande der Erhöhung tritt sie hervor, denn der Gottmensch füllt nun mit seiner Fülle die Gemeinde und das All. Und dieses Erfüllen ist nicht von der das All durchdringenden Wirksamkeit zu verstehen, es ist die „persönliche Gegenwart des Erhöhten im Universum" gemeint, in welchem er sich „frei persönlich gegenwärtig setzt" S. 463 indem die Strahlen seiner Gottesherrlichkeit, welche seinem Fleische fortdauernd einwohnte, hervortreten. — Wir bemerken, daß auch Philippi das Bestimmende der Allgegenwart in den Willen legt, also eine ruhende oder naturnothwendige Adiastasie nicht zu Hülfe nimmt. Nur kurz geht Kahnis in der Dogmatik auf die Frage ein. Die Allgegenwart Gottes sucht er mit der Analogie der Gegenwart der Seele zu erklären, „die im Gehirn ihren Hauptsitz hat, und doch zugleich in allen Theilen des Leibes waltet." So ist Gott allenthalben im Universum, im Himmel aber in besonderer Weise. (Bd. III. S. 197.) Demgemäß findet er in der Annahme, daß die Rechte Gottes ohne Weiteres die allgegenwärtige Macht Gottes bedeute, eine bedenkliche Schwäche. Der Himmel ist vielmehr „die Stätte Gottes, die nicht überall ist." S. 407.) Der Himmel ist für Kahnis „ein realer von der Erde räumlich geschiedener Theil

der Welt." Dieses festgehalten stellt sich ihm nun die Aufgabe, die beiden Reihen der Schriftaussagen, daß Gott im Himmel und daß er auf Erden sei, zu vermitteln als dringendere Nothwendigkeit, und er nimmt die Seele, wie wir sehen, zu Hülfe.

In glänzender und dialektisch gewandter Weise behandelt Martensen unsere Frage, für die er die verschiedenen Gesichtspunkte von Logos- und Christus-Offenbarung aufstellt. Die Macht des zur Rechten Gottes Erhöhten „ist nicht unmittelbar eins mit der göttlichen Allmacht, welche in der ersten Schöpfung sich offenbart, und dem Sohn als Logos zukommt. Auch in der Erhöhung gilt es, daß die Christusmacht nicht die weltschöpferische, sondern die weltvollendende Macht ist, welche alle Kreise der Schöpfung, der geistigen wie der natürlichen, durchdringen, die Werke der Allmacht in der ersten Schöpfung vollenden soll." Dogm. S. 300. Wir werden hierauf zurückkommen, um darzuthun, wie unsere Vordersätze auf dasselbe Ergebniß drängen, dessen Nothwendigkeit Thomasius nicht entkräften dürfte, und bemerken hier nur noch, daß Martensen mit derselben triftigen Folgerichtigkeit die Ubiquität als die „weltvollendende Macht" begreift, „welche in fortgehender Entwicklung alle Kreise der Schöpfung durchdringt," also eine durchaus werdende ist.

Die Ubiquität ist bei Thomasius „die Macht des Erhöhten, sich überall da in der Welt eine Gegenwart zu geben, wo er es zu dem bezeichneten Zwecke will und wie er es will; und da dieser Zweck das Universum umfaßt, so kann die Macht und Freiheit seiner Gegenwärtigkeit überhaupt gar keine äußern Schranken haben, sie kann lediglich durch den Willen bedingt sein." (Christi Pers. u. W. II S. 244.) Diese Allgegenwart des Gottmenschen deckt sich völlig mit derjenigen des Vaters. Und für die ganze Aufstellung ist der Hauptgesichtspunkt der, welcher auch des Verfassers Kenose schuf, daß Christus in beiden Naturen überall ganz und ungetheilt sei, wo er sei. Dieser Gesichtspunkt wird so sehr maßgebend, daß die Allgegenwart des Gottmenschen als teleologisch heilsvermittelnd mit der Unermeßlichkeit des Logos als ontologischer völlig zusammenfällt.

Dritter Abschnitt.

Kritik und Aufstellung.

---

§ 36. Zum Schriftbeweis.

Im Begriff, kritische Rückschau zu halten, um dann die nothwendige Abgrenzung für die generelle Omnipräsenz zu finden, blicken wir zuvörderst auf den Schriftbeweis, um den Boden der dogmatischen Aufstellung übersehen zu können.

Nicht nur der Logos, auch die angenommene Menschheit ist ja sofort mit der Erhöhung von der Erde Herr, denn dieser gekreuzigte Jesus ist zu einem Herrn und Christ gemacht A.-G. 2, 36, dessen Stuhl von Ewigkeit zu Ewigkeit währet. Hebr. 1, 8. Der Mensch nimmt Theil an der Klarheit, die der Sohn beim Vater ewig hatte, und nachdem er zur rechten Gottes in den Himmel gefahren, sind ihm die Engel unterthan und die Gewaltigen und die Kräfte 1. Ptr. 3, 22. Eph. 1, 20, 21. Dem Menschen Jesus ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden Mt. 28, 18. Schon Thomas ruft ihm daher zu: Mein Herr und mein Gott! Und nun er erhöht ist, sollen sich im Namen Jesu beugen alle Knie Phil. 2, 10. Angerufen an allen Orten wird dieser Name, und selig soll werden, wer ihn anruft Röm. 10, 13. So wirkt der Erhöhte in den Gläubigen mit überschwänglicher Kraft Eph. 3, 20, er vermag zu geben, was die Seinen in seinem Namen bitten Joh. 14, 12. Er schützt sie, und seine Kraft ist in den Schwachen mächtig A. G. 18, 10. 2 Cor. 12, 10. Er bekräftigt sein Wort durch mitfolgende Zeichen, durch die ganze Kraft der Zeichen, Wunder und Thaten Marc. 16, 20. Röm. 15, 9. 2 Cor. 12, 12. Alles das kann auch von der menschlichen Natur ausgesagt werden. Auch sie

hat alle Gewalt Mt. 11, 28. Dan. 7. Apoc. 5. wie die Kraft, lebendig zu machen Joh. 6, Gericht zu halten Joh. 5; sie hat Alles unter ihren Füßen Ps. 8. Eph. 1; sie reinigt von Sünde 1 Joh 1; sie weiß Alles Col. 2; sie hat den Geist ohne Maß, sie hat die volle Ehre der Anrufung Phil. 2. Zu den Knien aber, die sich vor ihm beugen sollen, gehören auch diejenigen seiner Feinde, denn sie werden sehn, in welchen sie gestochen haben. — Haben wir von der Proskynese, von der auch der menschlichen Natur zukommenden Anbetung noch geredet, so sei hier nur noch erwähnt, daß die Gewalt, welche Mt. 28, 18 der Herr sich zuschreibt, selbstverständlich eben diese Natur betrifft, welches seit Cyrill, Gregor von Nyssa, und Athanasius niemals wieder hätte in Frage kommen sollen, eben so wie wir jetzt jene rationalisirenden, der übergebenen Exousie den eigentlichen Gehalt nehmenden Auslegungen als überwunden ansehen dürfen.

So ergibt sich eine extensive Machtsphäre für die Wirksamkeit des Erhöhten, unterschiedslos nach allen Richtungen sich erstreckend. Es ist der universale dem in der ungetrennten Einheit seiner Naturen thronenden Gottmenschen gegebene Kreis virtueller Bethätigung. Es ist der Kreis seiner Herrschaft, sein Gebiet. — Fragen wir nun, ob außer der hiermit von der Schrift gegebenen nur virtuellen, also uneigentlichen Gegenwart, noch eine andere gelehrt, ob neben dieser mehr negativen Fassung als Machterweisung eine positive aufgestellt sei. Denn der Kreis ist dort von der Mitte aus nur beherrscht, nicht einmal durchdrungen. Es fragt sich, ob die Mitte sich starr als solche isolirt oder zugleich den Kreis durchdringt, in ihr umgebendes Gebiet eingeht.

Offenbar war es unzureichend, wenn die Gegner, um der Gegenwart der menschlichen Natur zuvorzukommen, Mt. 26, 11 anführten. Wenn der Erlöser hier sagt, daß die Seinen ihn nicht immer bei sich hätten, so meint er offenbar, daß er später ihrer Hülfe, ihrer guten Werke an ihm, nicht bedürfe. Führten sie Mt. 28, 6 und die parallelen Stellen an, in denen es heißt: Er ist nicht hier, er ist auferstanden! so hätten sie billig bedenken sollen, daß der Leib des Herrn für die Specereien der Weiber allerdings nicht vorhanden war, und daß eine Omnipräsenz für den Stand vor der Himmelfahrt für die menschliche Natur des Herrn überhaupt nicht in Anspruch genommen wird. Dasselbe gilt für Joh. 10, 14. Führten sie jenes Scheiden von den Jüngern an, wie es Luc. 24, 51 vorkommt, so hilft uns hier schon die genauere Uebersetzung des griechischen Zeitworts, und benutzten sie Joh.

16, 28, wo der Herr sagt, daß er die Welt verlasse, so wird daran zu erinnern sein, daß er sie genau in dem Maße verließ und zum Vater ging, in welchem er den Vater verließ, als er in die Welt kam. Fanden die Gegner einen Beweis gegen die Allgegenwart der menschlichen Natur des Erhöhten in A. G. 3, 21, so verwandelten sie in der That die Aussage, daß Christus den Himmel einnehmen müsse, in die grade entgegengesetzte, daß er vom Himmel eingenommen und eingeschlossen werden müsse. Und wenn in Wahrheit der Himmel nicht Object, sondern Subject, wenn also die Auslegung der Gegner die richtige wäre, so würde die Stelle immer durch die Analogie der übrigen zu erklären sein. Diese aber besagen, daß der Herr über alle Himmel sich begab, höher als der Himmel geworden ist. Sehen wir, wie er nun alles erfüllen kann.

Du bist in die Höhe gefahren, und hast das Gefängniß gefangen, du hast Gaben empfangen für die Menschen — damit macht Psalm 68 die Austheilung der Segnungen von persönlicher Erhöhung abhängig. Stellen wir dieses in dieser Allgemeinheit nur fest, so führt die classische Stelle des Epheserbriefs denselben Gedanken weiter. Der Herr ist hinuntergefahren in die untersten Oerter der Erde — 4, 9 — und ebenso ist er aufgefahren über alle Himmel, auf daß er Alles erfüllete. Aus der Höhe in die Tiefe, aus der Tiefe in die Höhe schreitet er durch die Schöpfung, und beweist damit, daß er sie durchherrscht, darum beherrscht und zu Füßen liegen hat, sowie sie zu ihrer Vollendung auf seine Fülle angewiesen ist. Was diese Fülle sei wird durch diese Stelle nicht erklärt, ausreichend dagegen durch das erste Kapitel dieses Briefs. Denn Gott hat alle Dinge unter seine Füße gethan und hat ihn gesetzt zum Haupt der Gemeinde über Alles, welche da ist sein Leib, nämlich die Fülle deß, der Alles in Allen erfüllet, 1, 23.

In dieser Stelle ist zunächst nicht gesagt, daß er zuvörderst zum Haupt über Alles erhoben, und dann auch als Haupt der Gemeinde gesetzt sei, denn das: „über Alles“ ist keineswegs versetzt. Diese Stelle sagt vielmehr einfach, der erhöhte Herr sei als Haupt der Gemeinde über Alles gesetzt, regiere das All in der Eigenschaft des Hauptes der Kirche. Also ist seine Verhältniß zur Gemeinde nicht abhängig von dem zum Universum, sondern die Gemeinschaft mit der Gemeinde ist, weil er der Gottmensch, die Voraussetzung für seine Beziehung zur Schöpfung im Allgemeinen. Der Apostel gelangt zufolge seiner ganzen Gedankenreihe, welche im Kapitel klar vorliegt, nicht vom Blick auf den Kosmos

aus zur Betrachtung der Gemeinde als des engeren Kreises, sondern blickt umgekehrt von diesem, dem Kreise der Heilsgeschichte aus, in den weiteren der Universalgeschichte hinüber. Der Sinn stellt sich also so, daß der Herr als Gottmensch, weil er Haupt der Gemeinde ist, auch zum Haupt des Schöpfungsganzen bestimmt wurde. Es kommt hier nicht darauf an, dessen zu gedenken, daß die zweite trinitarische Hypostase ja allerdings die völlige Weltherrschaft immer gemeinsam mit den übrigen besaß, sowie sie auch die Welt schuf. Hier wird die Neuschöpfung durch das Heilswerk in's Auge gefaßt, der Gedanke eilt von dem mit seinem Leibe zusammen zum Mittel der Wiederherstellung des All gemachten Herrn auf dies All der Dinge, als gleichfalls dereinst von ihm zu erfüllendes, hinüber. So liegt nur daran zu sagen, daß von der Mitte der Thatsache, der Auferstehung aus, die Kräfte der Erneuerung durch die angenommene menschliche Natur, also durch die Gemeinde hindurch, zur Weite des Geschaffenen und ihrer endlichen Erneuerung strömen. Ist diese Auffassung die richtige, so wird sie uns auch Vorschub für die Erklärung dessen leisten, was diese Fülle sei. Denn in der hier gegebenen Aufeinanderfolge ist's schon mitgegeben, daß wie die auferweckte menschliche Natur von der göttlichen erfüllt war, so die Gemeinde als von der göttlichen Natur innerhalb des Menschen Jesus, also vom Gottmenschen, erfüllt gedacht ist, sowie endlich wenn auch in anderer Form der Kosmos davon erfüllt sein wird. Willkürlich ists, mit Beza und Piscator das „Alles“ als Object der Erfüllung auf die Gemeinde zu beschränken, um hier wieder auf die Erfüllnng durch bloße Gaben einzuengen. Denn davon hat der Apostel eben noch v. 7 und 8 ganz besonders geredet. Nirgends zudem kommt in der Schrift das „Erfüllen“ anders, als im Sinn substanzieller und operativer Adessenz bei und in dem Erfüllten vor. Soll es ein Erfüllen mit Tugenden, Kräften, Gaben sein, wie hier auch Hugo und Thomas meinen, so ist dieses auch, wie Col. 1, 9. Phil. 1, 11. Sap. 1, 7. gesagt. Aber abgesehen hiervon, so würde auch, sollte das Erfüllen im Sinn der Begabung oder so gemeint sein, wie der Apostel etwa sagt, daß er die Länder mit der Predigt des Evangeliums erfüllt habe, dieses nicht zu dem: Alles passen. Denn hierin liegt, daß auch die Materialwelt, daß das gesammte Reich der Macht im Gegensatz zu dem der Gnade, erfüllt werden soll. Dieses Reich kann aber seiner Natur nach nicht Gaben empfangen, oder will nicht Gaben empfangen. Somit bleibt nur übrig das Erfüllen im Sinn operativer Assistenz, diese essentiell gedacht, zu nehmen, eine Adessenz welche je nach der Empfänglichkeit der Gebiete des Geschöpflichen sich zu wirklicher In-

existenz stufenweise steigern kann. Gegen die Erklärung durch ein Erfüllen mit Gaben macht Hunnius in seiner Arbeit über Person und Majestät des zur Rechten sitzenden Herrn (Frankf. 1587. S. 153) mit Recht das geltend, daß „auffahren" und „erfüllen" untrennbar zusammengehören. Ist das Auffahren nur auf die menschliche Natur zu beziehen, so erfüllt auch diese Alles. Hier nur zu erklären, daß der Herr Gaben sende, war nicht der Mühe werth. Er braucht um das thun zu können, nicht als über alle Himmel erhaben dargestellt zu werden, es genügte, ihm seinen Platz im Himmel wie andern Menschen zu dem Zweck anzuweisen. In der Schrift kommt „erfüllen," wo es ohne Zusatz einfach steht, nicht vor als Erfüllung mit Gaben oder Kräften. Und so auch hier, oder der Beweis wäre zu führen. In der That erscheint ein Erfüllen mit Gaben und Wirkungen unter Ausschluß essentieller Gegenwart des Wirkenden immer etwas dürr Einseitiges, welches auch spiritualistisch gerichtete Ausleger gefühlt haben. Das „Alles" in Eph. 1, 23 deckt sich vollständig mit dem in 4, 10; überall ist das gesammte Universum gemeint. Dies ist das von Christo zu Erfüllende. Die ganze Ktisis ist das Object, das Pleroma, welches die passive Fülle ist, während der Gottmensch die active.

Erwägen wir nun die für unsere Aufgabe so wichtige Stelle Col. 1, 16.

Es ist immer gewagt, den Begriff des Pleroma in activer Bedeutung zu nehmen, weil sich alsdann die Idee der Ergänzung nicht vermeiden läßt, welche Christo durch die Gemeinde oder durch das Universum zu Theil werde. Aber wenn es heißt: Es ist das Wohlgefallen gewesen, daß in ihm alle Fülle wohnen sollte — so schließt nicht aus, daß die Fülle, welche in Christo wohnen soll, das zu dem Zweck von Christo Erfüllte sei. Dabei folgen wir der Auslegung Hofmanns. Nicht die Fülle des göttlichen Wesens ist gemeint, welche im Sohne wohne. Gegen diese ontologische Auffassung ist Meyer völlig im Recht, indem er von einem bloßen Wohlgefallen diese essentielle Immanenz des Göttlichen in Christo nicht abhängig machen lassen will, welche vielmehr ein nothwendiger Akt ist. Dagegen sieht er sich zur Abschwächung dieser Fülle in eine nur charismatische genöthigt, während wir berechtigt sind sie voller zu nehmen, wenn wir beim Wortlaut bleiben, daß das Alles, die Fülle alles dessen, was da ist, in Christo wohnen soll. Allerdings ist Christus hier als Ort für die Welt, nicht die Welt als Ort für ihn, dargestellt. Derselbe Gedanke aber liegt bereits völlig ausgesprochen

in V. 17. Denn wenn Alles in Christo besteht, in ihm Bestand und Gewähr hat, so ruht es in ihm, wie der Umkreis in seiner Mitte ruht. Ja diese Mitte ist das Ziel, zu welchem Alles geschaffen ist v. 16, in welchem die Gesammtbewegung ihren Abschluß findet, in welches sie wie zur ihrer Ruhe eingeht. Von Anbeginn in ihm geschaffen V. 15, ist das All aus ihm gewichen, und kommt endlich wieder in ihm zum Frieden. Christus der Ort für das Universum — dieser Gedanke wird nichts Befremdendes haben, wenn man sich der Vermittlung erinnert, die dort schon gegeben ist, wo davon die Rede war, wie Gott der Ort der Welt, und der menschliche Geist der Ort für die Seele sei.

---

§ 37. Kritik der absoluten Ubiquität.

Die lutherischen Theologen haben für die Realpräsenz des Herrn einen sehr ernsten Kampf geführt, einen Kampf, den man uns oft in verzerrter Form vor Augen gestellt hat. Nach der Weise früherer Zeiten, nach der Art, wie es in raschem Getümmel zu geschehen pflegt, sind in diesen Kriegen Worte gehört, die uns abstoßen, aber man hat in dem sichern, wenn auch oft unklaren Gefühl gestritten, daß es sich um Großes handelte, um Großes, auch wenn nicht zu Begründendes behauptet wurde. Wer jene Zeiten genau kennt, weiß, daß auch, wenn von kosmischer absoluter Ubiquität die Rede war, vom Grund der Seligkeit durch die Realpräsenz gehandelt wurde. Und im Ganzen stritt man würdig und innig. Als Nicolai, welchem durch Magister Pfafrad die Dictate Hoffmanns in Helmstädt über die Ubiquität gesandt waren, gegen Daniel Hoffmann sein Buch „De controversia ubiquitaria“ schrieb, da schloß er, es war Ostern 1590, das Ganze so: „Endlich bitte und beschwöre ich dich, bei Gott dem Vater, bei der Ehre Christi und um seiner Wunden willen, auch bei dem heiligen Geist, welcher in uns wohnt und den wir nicht betrüben dürfen, ich bitte dich um die Thränen der seufzenden Kirche, um des Aergernisses und Anstoßes für unzählige Seelen, um des Heils deiner eignen Seele willen, daß du in diesem Artikel, in dieser Frage über die Ubiquität doch ernst und sorgfäitig erwägen wollest, ob hinreichende und wirklich gerechte Gründe

zum Leugnen vorliegen.“ — — Und kein anderer Ton als dieser ist lange Zeit auch im Streit zwischen Tübingen und Gießen gehört worden. Man vertheidigte in der Ubiquität in Treue der Haushalter über Gottes Geheimnisse die Gegenwart des Herrn, den Trost der Seelen. — Dieses im Auge haltend, wenden wir uns zur Kritik der Stellung der lutherischen Dogmatik.

Für die Vertheidigung des Nachtmahls war mit Bewußtsein auf die ganze Frage eingegangen, wenn auch ein unbewußter speculativer Trieb führte. Aber nicht wenig bedenklich war es, daß durch die falsch abgeleitete Unermeßlichkeit des Leibes Christi das Sacrament in der That gefährdet wurde. Denn war Christi Leib überall, so konnte seine potenzirte Gegenwart im Nachtmahl, wie Bellarmin gegen Brenz richtig bemerkt, nur durch eine andere Art der Wirkung erklärt werden. Der modus essendi im Sacrament unterscheidet sich von demjenigen außer dem Sacrament, dann nur durch die efficacia sagt Bellarmin, und das ist calvinistisch. Das wollte Brenz nicht, und Bellarmin versteht auch offenbar nicht, was Brenz mit der definitiven Gegenwart des Herrn im Sacrament will, aber die Ungemessenheit jener Unermeßlichkeit führt dahin. Sie führt dahin, daß Bellarmin aus der Allenthalbenheit also auch Unbeweglichkeit der Gottheit, also auch des gleichwerthigen Leibes Christi, die Unmöglichkeit ihn im Sacrament zu genießen beweist. Denn was man genießt, geht durch den Mund zum Magen in örtlicher Bewegung. Das Ueberallseiende kann aber nicht sich bewegen. So sinkt vor dieser Unermeßlichkeit der Begriff der Nießung, der ohne Ortsveränderung der Speise nicht gedacht werden kann, dahin.

Das Allerbedenklichste aber, wozu die Tübinger Doctrin getrieben wurde, ist Folgendes. Man hatte, wie gezeigt, die impletive göttliche Allgegenwart, Gegenwart in der gesammten Creaturenwelt völlig essentiell genommen. Man hatte diese Unermeßlichkeit zu einer ruhenden Eigenschaft des Absoluten gemacht, zu einer Eigenschaft, welche naturnothwendig außerhalb der Willensbestimmungen sich überall geltend zeigt. Man war nun genöthigt, einzugestehen, ja direct zu behaupten, daß das Göttliche, welches im Menschen Jesus war, auch in allen andern Menschen nur nicht in dieser Energie und Höhe wohne. Damit war man dem Nestorianismus bedenklich nahe gekommen, welches die Jesuiten auch bemerkten. Ihre Anklage der Abweichung vom Chalcedonense ist nicht bedrohlich, denn dieses redet von unabtrennbaren, essentiellen Eigenschaften. Es giebt aber abtrennbare, accidentielle, wie es bei der Formver-

wandlung sich zeigt, welcher materielle Leiber unterworfen sind, um verklärte zu werden, um aus der circumscriptiven in die deffinitive Seinsform zu treten. Jene Anklage auf einen Nestorianismus aber, welchen doch thatsächlich Niemand weniger wollte, als grade die Würtemberger, und in den sie durch eine Ueberspannung des Ubiquitätsbegriffs naturnothwendig geführt wurden, ist mindestens lehrreich.

Wichtiger indeß, als die einzelnen Fehler aufzuzeigen, scheint es, ihre gemeinsame Wurzel in der Gesammtanschauung bloszulegen. Es ist, bemerkten wir, in der absoluten Ubiquität ein platonisches Element hervorgetreten. Die Weltseele, über welche christliche Platoniker gern dachten, welche sie auf christliche Grundlage zu stellen suchten, indem sie dieselbe mit dem allgemeinen schöpferischen Geist Gottes, dem der Creaturenwelt immanenten Odem des Allmächtigen, zusammenstellten, tritt in dieser Omnipräsenz wieder hervor. Ist es bei Augustin ein platonisch zu erklärender Satz, daß das Absolute das reale Leben des Leibes sei, so verräth die Annahme immer platonischen Ursprung, daß das Göttliche die Seele und das Leben der Welt, ihre eigentliche Realität und Wahrheit sei. Diesen Platonismus finden wir auch in der Betonung einer Welt, welche wie die göttliche Idealwelt noch in Gott versenkt bleibt. So fanden wir es bei Brenz und Nicolai am auffallendsten. Gott ist dann das wahrhaft Reale, dem gegenüber das Creatürliche nur schattenhafte Existenz besitzt.

Dieser mystische Zug, welcher dem endlichen Dasein immer wieder seine Selbstständigkeit abzusprechen bereit ist, zeigt sich bei Luther und der Theologie, welche ihn am genialsten auffaßte und weiterbildete, nach zwei Seiten hin. Er schlägt durch in den Bestimmungen über den Menschen und das Universum, beide in ihrer Beziehung zum Logos gedacht, er zeigt sich in der Auffassung der Beziehungen desselben, also sowohl zum Mikrokosmos, als zum Makrokosmos.

Ohne Frage wurde die Menschheit dem Logos gegenüber unselbstständig gemacht, mit der rücksichtlosen Idiomen-Communion sofort ihrer Wahrheit weil eignen Entwicklung beraubt. Denn das war das Ergebniß ihrer Ausrüstung mit den Eigenschaften der göttlichen Natur, deren Besitz wie Gebrauch. So war die menschliche Natur Christi allgegenwärtig mit der göttlichen Natur auch im Stande der Erniedrigung, die Ubiquität war auf Kosten der Realität des Endlichen bereits mit der Personalunion selbst vollendet. Denn die göttliche Eigenschaft auch der Allgegenwart war in die menschliche Natur, als ruhende, wie die

Hessen, als heimlich thätig, wie die Schwaben wollten, niedergelegt. Betonte man immer eifrig, daß diese mitgetheilten Eigenschaften von ihren Subjecten nicht losgelöst zu denken seien, so war das Ergebniß doch dasselbe. Und wie der Mikrokosmus mit der Idiomen-Communion so wurde der Makrokosmus mit der absoluten Ubiquität vergewaltigt.

Gott ist nach Luther, und der deutschen Mystik, wie außer- und überweltliche, so auch inner-weltliche, allgegenwärtig, alles erfüllende Totalität. „Es muß Alles Gottes sein, so daß wo er nicht anfanget, da kann nichts sein noch werden; wo er aufhöret, da kann nichts bestehn." Und Gott schafft Alles. Wer das versteht, wird inne, „daß er keine Ader regen, auch keinen Gedanken haben kann, Gott muß es wirken. Daraus muß folgen, daß in meiner Macht nicht stehe, eine Hand zu regen, sondern daß allein Gott Alles in mir thue und wirke." Es ist bekannt, daß Luther die Consequenz dieser Allwirksamkeit nicht scheute. Er hat es später niemals wieder in der Härte wie gegen Eck geäußert, daß der Mensch nach allen Seiten unfrei sei, und da ist von diesem anfänglichen Denken sein späteres Arbeiten immer leicht bestimmt worden. Mag sich auch eine Axt rühmen wider den, so damit hauet, oder eine Säge trotzen wider den, so sie zeucht — diese jesaianische Stelle hatte ihm dienen müssen, um die gänzlich leidentliche Abhängigkeit der nur bewegten, durch Zorn wie Gnade Gottes gezogenen, vernünftigen Creatur darzustellen. Nur auf Kosten des freien Willens war diese Allwirksamkeit Gottes durchzusetzen. Ihr gegenüber war kein Platz für eigne Entwicklung irgendwelcher Art, denn auch mitten in der Hölle ist Gott gegenwärtig, da Allwirksamkeit und Gegenwart einander völlig decken, so wie er im Teufel sein Werk und also seine Gegenwart hat. Es ist eine allgemeine durch Gott gesetzte Nothwendigkeit, in welcher also alles relativ Geschehen, mit Ausschluß jeder freien Bewegung, sich vollzieht. Zufall und Freiheit sind völlig ausgeschlossen, wo Gott Alles in Allem wirkt, wie Köstlin unter Anführung der Belegstellen aus Luthers früheren Schriften richtig sagt. Die Sätze gegen Erasmus lassen nur dieselbe Nothwendigkeit offen, in welcher die irdische Entwicklung durchweg wie ein künstlich gestelltes Werk abspielt. Aus demselben Thon macht Gott die Gefäße der Gnade und des Zorns. Es ist dieser Auffassung nur daran gelegen, die völlige Unwürdigkeit des Menschen, die freie Gnade Gottes, die geschenkte Gerechtigkeit in das Licht treten zu lassen. Daher die Härte dogmatischer Bestimmungen, welche in praktischem Interesse allerdings auf Schritt und Tritt gemildert werden, welche aber immer

in ihrer Bestimmtheit das Lehrganze gestalten, und hier die mystische Vernichtung der Realität des Endlichen herbeiführen.

Was also in der Arbeit für den anthropologischen Theil der Christologie, das mußte sich naturnothwendig auch in derjenigen für ihren kosmologischen zeigen. Wie dort dem Menschen, so wurde hier dem Kosmos keine Wahrheit eigner Existenz und Entwicklung zuerkannt. Jenes naturnothwendige Allenthalbensein des göttlichen Wesens wurde eine allesdurchdringende Inexistenz desselben innerhalb der Creatur, aus der Adessenz wurde eine Inessenz auch schon bei den Thomisten, aber nun wurde diese substanzielle Allgegenwart in kaum geahnter Weise christologisch verwerthet. Rückhaltlos wurde der ganze gegenwärtige Kosmos, der Kosmos wie er jetzt ist, in die Sphäre des Sohns gegeben. Statt des ontologischen Durchwaltetseins, wie es die vorreformatorische Theologie nur kennt, trat für den Kosmos nun sofort das christologische ein. Wie dort die gesammte menschliche Natur, welche der Logos annahm, und welche doch nach ihrem leiblichen Bestande dieser Materialwelt angehörte, für die göttliche Natur sofort als völlig empfänglich angesehn wurde, so hier gleichfalls. Diese gesammte Materialwelt, als solche schon durch ihren Namen hinlänglich gezeichnet, ist, wie wir früher eingehend zu zeigen versuchten, der große Zusammenhang derjenigen Dinge, welche auf dem Nullpunkt womöglich der Empfänglichkeit angekommen sind, und in der Gottesferne sich befinden. Daraus folgt, daß sie allmählig und bis zu einer Höhe emporzuheben ist, auf welcher sie dann, für das Göttliche empfänglich geworden, Organ und Erscheinung desselben zu werden im Stande sein kann. Diese Entwicklung wird aber auch hier übersprungen. Wie dort für den anthropologischen, so wird hier für den kosmologischen Theil der Christologie in unberechtigtster Weise anticipirt. Der Kosmos, vom Göttlichen durchhaucht nicht nur, sondern bewohnt, wird von Christo sofort in einer Weise erfüllt, wie es nur in Beziehung auf die Gemeinde Sinn haben würde, durch welche als Organ die Beherrschung des Universums und seine Emporführung erst gedacht worden ist. Erst kommt es doch auf Herstellung der neuen Menschheit an, und dann wird erst, und nicht am wenigsten durch sie, der kosmische Umkreis der Verklärung entgegengeführt werden. Ihn aber nebenher und vorweg schon nicht nur antologisch sondern soteriologisch von Christo, und also auch Christi ganzer menschlicher Natur so durchdrungen sein zu lassen, daß Christi Macht und Wesen „im geringsten Baumblatt“ gegenwärtig ist, das ist ein Idealismus, welcher im genialen Schwunge von

der empirischen Welt absieht. Es ist denkwürdig, daß selbst Schwenckfeldt sich gegen ihn erklärt, also die Mystik das Ueberstürzende selbst sah. „Es ist ganz wider die Art des Schöpfers der ein Geist ist, daß er die Natur und das Wesen der von ihm geschaffenen Creatur sei. — Luther ist in dem philosophischen Irrthum gesteckt, daß Gott wesentlich in allen Creaturen, ja in einer jeglichen Creatur besonders sei, und nicht allein das, sondern daß auch der Leib und Blut Christi in einem jeglichen Körnlein und Baumblättlein sei.“ So im ersten Theil S. 418 seiner 1564 erschienenen Werke.

Die Consequenz der absoluten Ubiquität kann nur der Spinozismus sein, in dem die endlichen Dinge gar keine Realität besitzen.

Sie sind im Grunde Verneinungen des Seins ohne in sich etwas zu sein. Sind sie Bestimmungen der einen Substanz, so sind sie in ihrer falschen Besonderheit nur nichtige Bestimmungen. Das Wahre an und in diesen Besonderungen ist nur das in ihnen wohnende, ihr Wesen bildende Allgemeine. Und so ist es die impletive Allgegenwart des Eines, was die Vielen als solche trägt. Damit ist aber das Viele seiner eigentlichen Realität beraubt. Die Theorie des Areopagiten, der pantheistisch-mystische Platonismus, wie er durch Erigena dem Abendlande zugeführt, die gesammte Mystik desselben bestimmt, tritt in einer Ubiquität des Absoluten zu Tage, wie wir sie in Aussprüchen Luthers fanden. Das neuplatonische Ferment der abendländischen Theologie war in all seiner Einseitigkeit im anthropologischen wie im kosmologischen Theil der Christologie offenbar geworden. Wäre es möglich gewesen, das Lehrstück einer absoluten Ubiquität einseitig in seine Endpunkte hinein auszubilden, so war es nur möglich bei der modernen Identitätsphilosophie anzukommen, so gewiß Eckhart seine Auferstehung in Hegel findet.

---

§ 38. Die Ubiquität als Weltgegenwart.

Hier angelangt, haben wir in diesem und den beiden folgenden Paragraphen von drei bestimmten Gesichtspunkten aus die generelle Omnipräsenz des Gottmenschen in positiven Aufstellungen nun zu beschreiben.

Der erste dieser Gesichtspunkte, welcher hier sofort zur Sprache kommen muß, ist grundlegend bereits früher in Betracht gekommen. Es ist die Frage, wie die Unermeßlichkeit sich zur Allgegenwart verhalte, und inwiefern durch ein strenges Auseinanderhalten dieser Proprietäten die universelle Gegenwart des erhöhten Mittlers näher bestimmt und faßlicher beschränkt werden könne. Ist dieses der Fall, so wird damit für die Allgegenwart des Gottmenschen das Gebiet, es wird für die heilwirkende Bethätigung, welche in der menschlichen Natur ihr Organ hat, der Schauplatz abgegrenzt worden sein.

In das Verhältniß zur relativen Welt, in welches das Absolute sich setzt, indem es die Welt setzt, ist der Gottmensch mit dem Augenblick gesetzt, in welchem die Personalunion sich völlig auswirken, also auch die Naturseite des Menschen völlig eleviren konnte. Es ist ihm nun gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Die menschliche Natur, zum Organ der göttlichen geweitet, hindert nun nicht mehr die Evolution der göttlichen Fülle. Diese entfaltet sich in ihr unbehindert, findet in ihr die entsprechende Darstellung. Die menschliche Natur ist die Transparenz des Logos, ist seine der Schöpfung zugewandte transparente Herrlichkeit geworden. In der Manifestation des Ternars ist jene Natur ein integrirender Theil, und in Thesi ist damit die Weite des Geschaffenen in die schöpferische Mitte zurückgebogen und darin gehalten. Denn diese Welt war im Sohn ideel concipirt und ist in ihm auch geschaffen. In der Mannigfaltigkeit ihrer Sphären ist sie die Vielheit der dem Sohn aufgegangenen idealen Formen in die Wirklichkeit übersetzt. Sie ist also, wenn nicht Misbildungen sich einstellten, überall dem Logos innig verwandt. Sie ist, so haben wir dem ersten Kapitel des Kolosser-Briefs zu entnehmen, das Abbild des Logos, ein Spiegelbild seiner Fülle. Dem Akt der Hinausbildung dieser Fülle in die vielgliedrige Welt hinein, wird der Prozeß der ideellen Zurückbildung der Welt in den Logos hinein entsprechen. Anfang und Ende besteht darin, daß das Universum der Tempelleib, die projicirte Herrlichkeit des Sohnes sei. So bezieht seine Gegenwart durch das Medium der menschlichen Natur sich auf dieses Universum, welches in zwei Gliedern, Geister- und Naturwelten, angelegt ist, die im Menschen als relativen Mittler zusammentreten. Es kann hier auf § 8 und 9 nur zurückgewiesen werden. Aber zwischen Anfang und Ende liegt die Sünde mit ihren Folgen, liegt die Geschichte einer Lebens-Hemmung, liegt die Anomalie einer materiellen Veräußerlichung. Die Sünde zwingt den Sohn Gottes, die freie Evo-

lution seiner Herrlichkeit vor und außer der Welt zu lassen und sich die Involution aufzuerlegen, indem er die menschliche Natur annimmt, um sie zum Organ erst zu weiten. Organ aber ist sie ihr geworden, und ist nun Organ seiner Gegenwart für dies System, für die Geister- wie Naturwelten welche im Menschen ihr Haupt fanden. Damit ist der Kreis der gottmenschlichen Gegenwart festgelegt, und er wird nicht wieder mit demjenigen der absoluten Unermeßlichkeit zusammenfallen können.

Mit dieser die Allgegenwart zu identificiren war, so sahen wir, das besondere Anliegen reformirter Theologen, welche darauf hin dann sicherer behaupten konnten, in der Ubiquität werde die endliche menschliche Natur an die Unermeßlichkeit hingegeben, also in die Unendlichkeit umgesetzt. Wie suchte man dem auszuweichen? Mit der Allgegenwart wird der menschlichen Natur nicht zugleich, so warf man ein, die Unermeßlichkeit beigelegt. Die Allgegenwart hat die Unermeßlichkeit nicht zu ihrer Voraussetzung. Es ist eine und dieselbe Allgegenwart, welche Eigenschaft wie des Logos, so der von ihm angenommenen menschlichen Natur ist, und doch müssen wir sie unter völlig verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Denn sie ist auf der einen Seite Ergebniß der der Natur immanenten Kräfte, auf der andern der an die Natur gewordenen Mittheilung. Dort, also auf Seite der göttlichen Natur liegt: Unermeßlichkeit, „denn was seiner Essenz zufolge oder gemäß der Eigenthümlichkeit eigener Natur allgegenwärtig ist, das ist unermeßlich.“ Diese Eigenschaft kommt also nur der göttlichen Natur zu, nicht der menschlichen. Diese ist nur allgegenwärtig, und „sie ist nicht allgegenwärtig, weil sie unendlich und unermeßlich ist, sondern weil sie in Einheit mit der göttlichen Hypostase aufgenommen und zur Rechten des Vaters erhöht wurde. So ist also zwischen der Unermeßlichkeit der göttlichen Essenz und der der menschl. Natur mitgetheilten Allgegenwart des Logos zu unterscheiden. Jene ist ein absolutes, diese ein respectives Attribut. Jene ist ewig, diese keineswegs.“ Denn gesetzt den Fall, die Schöpfung würde vernichtet, so würde die Unermeßlichkeit bleiben, nicht aber die Allgegenwart, welche ohne Beziehung auf die Creatur nicht denkbar ist. Demnach folgt nicht, daß die menschliche Natur Christi weil allgegenwärtig, darum auch unermeßlich sei.

Dasselbe drückte man mit der Formel aus: die göttliche Natur sei essentialiter, die menschliche personaliter gegenwärtig. So Quenstedt, von welchem auch die eben gegebene Beweisführung stammt, welche wir im Ganzen nur theilen können. (L. II. c. 8. § 184).

Denn es ist damit nur der Unterschied zwischen unendlicher Selbstbeziehung des Absoluten und jener in Folge der Schöpfung nothwendigen Weltbeziehung festgehalten, und dies mit Recht. Auf die Seite der menschlichen Natur fällt nicht die absolute Unermeßlichkeit, sondern die relative, in Beziehung auf das geschaffene All gedachte, Allgegenwart. Und so gewiß die geschaffene Welt nicht unendlich ist (§ 3.), ebenso gewiß ist diese Omnipräsenz keine unendliche und absolute, sondern nur eine endliche und relative Eigenschaft. Schief erscheint bei Quenstedt nur die Behauptung, daß die mitgetheilte Unermeßlichkeit weniger unermeßlich sei, als die eigene, eigner Natur entsprechende. Uebergehen wir diese kleine Ausflucht, so hat sich uns eine Unterscheidung gezeigt, welche wir verwerthen können. Sie wird gegen den schwersten Vorwurf zu verwenden sein. Denn, sagte man, die mitgetheilte Omnipräsenz veralsolutirt die menschliche Natur, hebt auch die Wahrheit des menschlichen Körpers nothwendig auf. Der Leib bleibt nicht ein wahrer, endlicher, menschlicher Leib. Der Beweis, welchen Quenstedt hiergegen zu führen versucht, ist in allen drei Ansätzen, unzulänglich, da mitgetheilte Unermeßlichkeit ebenso unermeßlich ist, wie schon erwähnt, als eigne. Dagegen dürfen wir geltend machen, daß die menschliche Leiblichkeit nicht absolut unermeßlich geworden, nicht in die außer- und überweltliche Form des Absoluten aufgenommen, nicht in die gegen die Schöpfung freie und illokale Seinsweise des Absoluten umgesetzt ist. Wir müssen betonen, daß der menschlichen Natur und Leiblichkeit, als mit dem Logos erhöhter, immer nur eine endliche nicht unendliche Gegenwart zukommt, weil eine Gegenwart ausschließlich für das in ihm gipfelnde System endlicher geschaffener Dinge.

Die Unermeßlichkeit faßt, im Gegensatz zur Allgegenwart, die unendlichen Möglichkeiten in sich. Wenn Tausend Welten gegründet würden, sagt Perrone, so wäre in allen Gott. Das ist Unendlichkeit. Hiermit eröffnen sich Weiten der Betrachtung, welche die Frage fordern, ob in diesen Tausend Welten, welche etwa jetzt noch geschaffen werden würden, der Logos gleichfalls durch seine menschliche Natur vorhanden sei, ob die Menschheit als das Haupt auch dieser Welten betrachtet werden müsse, so daß sie jeder gegenwärtig sei wie das Absolute selbst? Die Frage ist zu bejahen, wenn die zu schaffenden Welten in dem bereits vorhandenen System, dessen Spitze der Leib des Herrn ist, ihren Ort einnehmen sollten. Dies aber würde der Freiheit Gottes in Ausgestaltung immer neuer Gedanken offenbar Schranken setzen. Und so

werden wir wieder zur Annahme gedrängt, daß die Allgegenwart des Gottmenschen nur die Gegenwart für dieses Weltall ausschließlich ist, während der Logos an sich Theil hat an der unendlichen Unermeßlichkeit. Hatte der Logos doch auch während des Erdlebens, während die angenommene menschliche Natur völlig unentwickelt war, jenen Antheil an der Weltregierung als dem gemeinsamen Werk der drei Hypostasen. — Was die Gießener Theologen behaupteten, das hat Quenstedt seinerseits bestätigt, daß die Personeneinheit nicht leide, wenn man annehme, daß im Stande der Erniedrigung in Beziehung auf die Creaturen die eine Natur nicht nothwendig immer dort sein müsse, wo auch die andere sei. Die göttliche Natur also könne ihre Kreise weiter ziehen als die menschliche Natur reiche, und dies thue, wenn in intimster Einheit beide Naturen einer gegenwärtig seien, der Personalunion keinen Schaden (Bew. aus Quenstedt bei Schmid: Dogm. d. ev. luth. K. S. 299). So auch im Stand der Erhöhung. Hier also kann der Logos, der im Stand der Erniedrigung nur „mit“ der menschlichen Natur allgegenwärtig war, auch jetzt für das Weltall nur „durch“ die menschliche Natur gegenwärtig sein, während er für jene neuen Welten, welche wir uns dachten, nur „mit“ der menschlichen Natur allgegenwärtig wäre, weil er mit den beiden Hypostasen in unermeßlicher Manifestation ad extra frei sich bewegt. Und ließen wir früher die göttliche Unermeßlichkeit mit der transcendenten Herrlichkeit zusammenfallen, so mag dies uns hier vielleicht nützlich sein. Dieser Kosmos nur ist Gegenstand der Erlösung, weil er Gebiet gehemmten Lebens ist. Und er soll durch den Menschen und nach dessen Fall durch den Gottmenschen stufenweise emporgeführt werden. Wir werden es aber nicht verstehn, wenn man will, daß der Logos gleichfalls durch die menschliche Natur als Organ dem unermeßlichen Kreis jener Herrlichkeit gegenwärtig sei, welcher, ewig vollendet, niemals Gegenstand einer Heilsthätigkeit sein kann. Ist jene Herrlichkeit früher als Vollendung wenn auch nicht bewegungslose verstanden (S. 12), so ist nicht ersichtlich, wozu die menschliche Natur, welche, erlöst, nur Organ für die Erlösung ist, in diese Beziehung zu den ewig vollendeten oder erst neu Entstehenden gebracht werden soll, wodurch sie unendlich würde.

Durch diese Darstellung sind wir also auf strenges Auseinanderhalten wie der Unermeßlichkeit und Allgegenwart für unsere Frage, so der ontologischen Weltbeziehung und der teleologischen Mittlerthätigkeit des Gottmenschen hingewiesen. Im Logos war der allgemeine Welt-

gedanke concipirt, durch den Logos war, in gemeinsamer Schöpferthätigkeit mit dem Ternar, der weite Grund und Umkreis der Schöpfung gelegt, vom Logos wird dieser Umkreis auch der Möglichkeiten getragen, erhalten, fortwährend schöpferisch hinausgeführt. Hiefür handelt der Logos an sich im Verein mit Vater und Geist, und nun mit der erhöhten menschlichen Natur. In wiefern er auch durch sie wirksam ist, wird sich in § 60 zeigen, wo die vorliegende Erörterung überhaupt erst zum Abschluß kommt.

Im Christus dagegen ist der ganze Umkreis und Bestand dieser sichtbaren Elementarwelt, den er durch die menschliche Natur in und an sich genommen hat, begraben, um mit ihm auferstehn zu können, durch Christus wird dieser Umkreis der Dinge in seiner centrumflüchtigen Weite ergriffen und in den Himmel emporgehoben ideal zunächst, vom Christus wird er schrittweise die Wege des Heils zurückgeführt, und erfüllt durch die menschliche Natur.

Erleichert wird uns die Vorstellung durch die Idee vom Menschen als Mikrokosmus, als Auszug der gesammten kosmischen Welt, welche nicht nur platonisch ist. Nachdem sie durch die Naturphilosophie in Deutschland wieder neu auftrat, nahmen Philipp Nicolai und Johann Arnd sie mit Liebe auf. Der Mensch erscheint als Auszug der ganzen Welt, so ruht die Fülle im Gottmenschen und seiner Lieblichkeit wie der Umkreis in seiner Mitte. Von der Mitte aus vollzieht sich die Wiedergeburt des Ganzen schrittweise bis zur äußersten Weite. Diese Aufgabe aber gilt für das bestimmte Universum, ist nicht die ontologische sondern die soteriologische, vollzieht sich „durch" die menschliche Natur nicht in ihrer Unermeßlichkeit, sondern in ihrer bestimmt beschränkten Weltgegenwart (§ 9).

---

§ 39. Die Ubiquität als dynamische Assistenz.

Ein zweiter Gesichtspunkt wird uns helfen, die generelle Omnipräsenz des Erhöhten, welcher soeben Gebiet und damit Umfang angewiesen ist, näher zu kennzeichnen. Es kommt dabei auf die Art, nicht mehr auf den Bereich dieser Gegenwart an. Es muß sich dabei bestimmt herausstellen, wodurch sich diese generelle Präsenz, von welcher diese Ab-

theilung der Christologie überhaupt redet, von der speciellen im folgenden Abschnitt zu erörternden unterscheidet.

Von welchem Gesichtspunkt aus dies zu untersuchen sei hat schon § 4. angedeutet, und wir haben darauf zu verweisen. Es ist die Nothwendigkeit, der Allgegenwart eine Mitte zu geben, auf welche dort hingewiesen wurde. Nur dadurch werde der Gefahr, diese Allgegenwart als gleichartige Expansion zu fassen, vorgebeugt, wenn man für das Ueberall der Gegenwart eine Potenzirung derselben irgendwo, also den Ort concreter Gnadengegenwart des Absoluten voraussetze, von welchem aus die Allgegenwart frei, leicht, veränderlich, dem Naturnothwendigen enthoben erscheine. Gehen wir von diesem bereits begründeten Gesichtspunkte aus, um das Verhältniß des Erhöhten zum Universum, oder zu dem zu erörtern, was die Dogmatik das Reich der Macht nennt.

Es ist im frühern gesagt worden, das Absolute müsse die Macht besitzen, aus gewissen Kreisen des Geschaffenen sich zurückziehen. Es ist hier erst der Ort, weiter hierauf einzugehen. — In der That ist die Schöpfung nicht Ausfluß sondern Setzung. Das gesetzte System außergöttlicher Dinge fanden wir für den Sohn bestimmt, die Setzung selbst ist positive That im Blick auf die Creatur. Wir dürfen sie aber auch negative That nennen, und zwar im Blick auf den Schöpfer selbst. Denn sowie sie gewiß Selbst-Affirmation ist, indem das Absolute die innere Herrlichkeit in ein System endlicher Dinge hinein projicirt, und in der relativen Vielheit sich bejaht, so ist sie doch auch ebenso sehr Selbst-Negation. Es ist der Gedanke des Nicht-Ich, welcher zur Causalität der Schöpfung wird. Indem Gott schafft und schöpft, schafft und schöpft er nicht aus sich. Die Emanationen sind in Leben und Bewegen des heiligen Ternar beschlossen, und haben im Septenar, wie wir sahen, ihre Ausgestaltung gefunden. Das Schaffen setzt das Nicht-Ich Gottes, gibt dem Nichtich-Gedanken Gestalt, und das ist ein Akt der Selbst-Negation von Anfang, der Selbst-Beschränkung im Fortgang. Denn das Absolute negirt sich für seine eigne Schöpfung und macht sich ihr gegenüber leidend. Wir haben einen Anhalt am creatürlichen Geist. Denkend haben wir uns für das in uns auftauchende Gedankenbild einen Raum zu schaffen, wir haben diesem Object Raum in uns zu geben, damit es sich entfaltet, damit wir denkend und formend es umkreisen können. So erst, indem wir uns von ihm gewissermaßen zurückziehen, ihm seinen Ort überlassen, wird es in die Möglichkeit versetzt, sich zu gliedern, dasjenige überhaupt zu werden, was es werden kann.

Das denkende Subject muß sich also diesem in ihm sich bewegenden Object gegenüber von Anfang an leidend verhalten, muß vor seinem eignen aus dem tiefen Grund seines Selbst aufsteigenden Gebild sich zurückziehen. Ohne dieses Zurückziehen, um zu empfangen. ohne das leidentliche Verhalten, in welchem man, sei es die Außen-, sei es die Innen-Welt, auf sich wirken läßt, ist künstliches Schaffen überhaupt unmöglich. Endlich tritt das innerlich fertig formirte und deshalb in der Gedankenwelt umhegte und gebildete Object nach Außen, wird in die Welt des Realen übersetzt, und steht so losgelöst vom Bildner frei ihm gegenüber, wie es frei von ihm in seinem Innern stand. — So in der That ist's mit dem Schaffen des Absoluten, nur daß das Gebild, selbst in die Realität übersetzt, niemals so außer ihm, niemals so von ihm ausgegangen ist. Der ideale, im Sohn concipirte, Weltgedanke besteht in ihm nur durch fortwährende Selbstnegation, nur dadurch, daß das sich verneinende Absolute, welches im Weltgedanken seinen Nichtichgedanken in sich hegt und trägt, sich diesem Gedanken gegenüber zurückzieht, sich leidend ihm gegenüber verhält, diesem Gedanken in sich Raum macht. Und wenn dieser so gehegte Weltgedanke im Akt der Schöpfung nun realisirt wird, bleibt das Verhalten des Absoluten dieser Welt gegenüber das nämliche. Der Gedanke forderte den fortwährenden Akt göttlicher Selbstnegation, der reale Bestand der Schöpfung fordert die fortwährende göttliche Selbstbeschränkung. Gott läßt wie dem Gedanken, so dem geschöpflichen All in sich Raum, insofern er mit relativer Existenz zu rechnen hat, insofern er dieser Existenz, die er umfaßt und trägt, Spiel-Raum zu eigner Entfaltung zuzugestehen hat, soll sie eine wirkliche Welt und nicht nur Schein bedeuten. Wie in Folge der Schöpfung an sich haltend, leidend durch die Creatur afficirbar, so ist das Absolute also durch dieselbe beschränkt oder hat sich selbst beschränkt. So kann die Annahme der Möglichkeit Nichts auffallendes haben, die Gottheit halte sich aus der Schöpfung insoweit zurückgezogen, als Existenz und Entwicklung dieser Schöpfung es fordern, und ihr Verhältniß zur Schöpfung sei demnach nicht einfache gleichartige Adessenz, sondern modificire sich durchaus nach dem Grad der Empfänglichkeit der Creatur. Dann wird der Schluß berechtigt sein, daß es Gebiete ohne jede Receptivität, daß es Gebiete gehemmten Lebens geben könne, welche in ihrer Aeußerlichkeit für das Göttliche selbstverständlich penetrabel und transparent sind, demselben aber keine Stätte bieten, weil kein Empfinden entgegenbringen, Gebiete, welche vom Göttlichen also getragen, erhalten, aber nicht bewohnt

werden, weil sie seiner Herrlichkeit kein Haus und seiner Ruhe kein Ort sein können. Gottes Gegenwart ist also nicht nach physischen Kategorien zu bemessende Expansion, wie die Scholastik der Gefahr dieser Annahme nicht entging, sondern ethisch-physisch zu bemessende Vielartigkeit seiner Wirkung und Präsenz. Es wird innerhalb der Schöpfung Stätten seiner bloßen Wirkung geben können.

Und dies auf den Kosmos angewandt berechtigt, die Möglichkeit offen zu lassen, daß das Absolute operativ, aber keineswegs essentiell den geologischen Massen etwa gegenwärtig sei, welche die Grundveste dieses Planeten oder entsprechender Sternwelten bilden, und welche nur erstarrtes Leben darstellen. Hier sind Gebiete, aus denen Gott sich zurückziehen konnte, sowie er nur in modificirter Gegenwart dem Kosmos, den er umfaßt, der in ihm lebt, webt und ist, gegenwärtig bleibt.

Wilhelm von Auvergne hat, wie Werner in der Darstellung der Psychologie desselben (Wien 1873) uns zeigt, gern die Existenz des Absoluten innerhalb des Universums mit dem Sein der Seele innerhalb des Leibes verglichen. Dabei ist es ansprechend, zu sehen, wie er die unlebendigen oder wenigstens unempfindlichen Theile des Leibes nicht mit zum Ort rechnet, den die Seele einnimmt. Es mag ein Machtspruch sein, mit welchem er Mark und Gehirn unter die unlebendigen, Haar, Nägel, Zähne, Gebein unter die zwar lebendigen, aber empfindungslosen Theile des Körpers rechnet, jedenfalls will für die Analogie der Präsenz des Absoluten innerhalb des Relativen der Gedanke sein Recht beanspruchen, daß es Grade der Gegenwart, das es sogar Gebiete innerhalb des creatürlichen und kosmischen Lebens geben dürfe, in denen die Gottheit essentiell nicht gegenwärtig sei, ohne daß sie seinem Machtbereich deshalb entfallen. Und die Annahme dieses freien Verhaltens des Absoluten zur Schöpfung, dieser modificirten Präsenz, vermöge deren der Schöpfer essentiell aus Gebieten veräußerlichter, aus Leben in Sein verkehrter Schöpfung sich zurückhalten kann, wird uns ermöglicht durch die concrete Fassung des Absoluten an seinem Ort, durch eine Allgegenwart, welche eine Mitte hat, und so erst Tiefe und Stützpunkt für freieste Entfaltung besitzt.

Wenden wir dieses auf das Lebens- und Herrschergebiet des Gottmenschen an. Die Entscheidung über die Art einer Präsenz des Gottmenschen innerhalb des universalen kosmischen Lebens wird davon abhangen, wie wir dasjenige überhaupt auffassen, was die Kirche das Reich der Macht nennt. Diese Gesammtheit des Geschaffenen ist durch, in

und zu dem Logos geschaffen Col. 1, 16. Eph. 3, 9, sie besteht in ihm, ist von ihm getragen, ist auf ihn hin angelegt. Das bedeutet, daß der Vater nach dem im Sohn, dem Träger des Weltgedankens ihm aufgegangenen, vom Sohn ihm dargereichten Weltbilde, also nach dem Bilde des Sohns, zugleich durch den Sohn hindurch und für die endliche Zusammenfassung im Sohn, schuf. In der Schöpfung ist die im Sohn ideal concipirte Fülle durch den Vater real herausgestellt. In diesem realen Aufbau des Systems auf allen Stufen sich steigender Entwicklung liegen die Kräfte und Aufgaben, welche nur im Sohn sich in ihrer Bedeutung und ursprünglichen Tiefe erschließen können. Das Ganze dieser Schöpfung ist aber zunächst erst das Reich des Vaters, der den universalen Umkreis für den Sohn, für die Mitte, schafft, und in den Umkreis die Werkstücke legt, welche durch den Sohn mit Hülfe des Geistes für das Reich zu verwenden sind, den hieratischen Bau also anlegt. Als Reich des Vaters erscheint es als das Bereich des einfachen kosmischen Seins, dieses rein ontologisch gedacht. Nur insofern es teleologisch gedacht, das Reich des Logos zu sein bestimmt ist, kann es als Reich des Sohns, als sein Reich der Macht angesehen werden. Wenn, abgesehn von der sündigen Entwicklung, beides ineinander lag, wenn ohne Eintritt der Sünde die Creaturwelt, weil im Sohn concipirt, für den Sohn angelegt, im Sohn bestehend, einfach als Reich des Sohns angesehen werden konnte, so ist die Lage durch den Abbruch der spontanen Entwicklung in Folge der Sünde doch eine andre geworden. Es ist ein Kosmos, eine Welt gebundenen und gehemmten Lebens entstanden. In dieser Welt waltet das bloße Sein im Gegensatz zum Leben vor. Zum Leben soll diese Schöpfung durch den Sohn in immer weiteren Kreisen erst zurückgeführt werden. Der Sohn wird den Leib, den er von dieser Schöpfung nimmt in und mit der angenommenen Menschheit, er wird den weiteren Kreis der Kirche, der neuen Menschheit, er wird endlich den weitesten Kreis, den Kosmos, verklären. Und dazu wird ihm diese Welt vom Vater übergeben.

So erklären sich alle jene Schriftstellen, welche die Macht des Sohnes über die Welt, über sein Reich der Macht, als eine bedingte erscheinen lassen, weil als eine übertragene. Denn dem Sohn ist Macht gegeben über alles Fleisch, auf daß er das ewige Leben gebe Joh. 17, 2. Und alle Gewalt im Himmel und auf Erden Math. 28, 18 ist ihm darum gegeben, und Alles ist ihm darum unterthan gemacht 1 Cor. 15, 27, damit er Alles dem Vater überantworte. Was ohne Eintritt

der Sünde sich von selbst verstand, daß das gesammte geschöpfliche Sein sich für den Sohn entwickelte und in jeder Stufe der Evolution in erhöhter Weise Reich des Sohns wurde, das muß nach Eintritt der Sünde, welche also Revolution ist, wie durch einen formellen Akt erzwungen erscheinen. Die nur noch ontologisch in Betracht kommende Welt, welche gewissermaßen nur noch des Vaters ist, weil die ihr immanente, auf den Sohn zielende Teleologie unterbunden wurde, muß dem Sohn unterworfen werden. Das wird durch die Abkehr dieser Welt vom Sohn, welche an die Stelle der Zukehr trat, nothwendig gemacht. Das natürliche Verhältniß der Welt zum Sohn ist in ein unnatürliches umgesetzt, und dieses unnatürliche fordert den an sich unnatürlichen Akt einer zunächst äußerlichen Unterwerfung. Denn während der Sohn das Haupt der Gemeinde, dem Reich der Gnade organisch verbunden ist, sind ihm übrigens alle Dinge, das gesammte Reich der Macht, unter seine Füße gethan, ihm zunächst nur mechanisch unterworfen. Eph. 1, 22, Hebr. 2, 8. Der Logos, wie der Prolog des Johannes uns belehrt, war in der Welt, denn er war das Licht und Leben der Welt. Er ist Träger des unauflöslichen Lebens und damit das Licht, welches alle Menschen, und durch sie die gesammte Creaturenwelt, erleuchtet. Die ganze Entwicklung würde in diesem Licht, in mystischer Einheit mit ihm dem Haupte und zu ihm hin, sich vollzogen haben, wenn die Sünde und damit die Finsterniß nicht eintrat. Nach ihrem Eintritt tritt der Logos in sein Eigenthum, und es nimmt ihn nicht auf, es verschließt sich vor ihm, so daß was sich ohne die sündige Entwicklung von selbst ergab, die beständige innere Recapitulation der Glieder der Schöpfung in das Haupt, nun zunächst äußerlich und gewissermaßen juridisch angebahnt werden und zur Anerkennung kommen mußte. So wird die Herrschaft auf seine Schulter, Jes. 9, 6, und die Welt wird ihm zu Füßen gelegt Eph. 1, 22, damit er nicht nur ihr Herr bleibe A.-G. 10, 36; Ps. 110, sondern in allmächtiger Anakephaläose ihr Herr und Christ und ihr Haupt werde. Wie also das Heilsleben des Mikrokosmos mit dem deklaratorischen Akt der Rechtfertigung gesetzt ist und beginnt, so beginnt das Heilsleben des Makrokosmos, der Aeon des Sohns, mit dem gleichfalls deklaratorischen Akt seiner Einführung in die Herrschaft. Dort ist es die Unterwerfung des Einzellebens, hier die des kosmischen Gesammtlebens unter die Pläne des Heils.

So steht das Universum, einschließlich der nur natürlichen Menschenwelt, dem Sohn zunächst als ein Gebiet gegenüber, zu dem er sich, beschränkend und zurückziehend, äußerlich verhält.

Mit dieser Betrachtung muß nämlich nicht nur eine Reihe von Schriftstellen in das rechte Licht gerückt werden, welche sehr irrthümlich für den Subordinatianismus verwendet worden ist, sondern es muß auch ein Punkt gewonnen sein, von dem aus die Präsenz des Herrn nach seinen beiden Naturen, leichter auf das nothwendige Maß zurückgeführt werden kann. Früher schon ist die Art der Gegenwart des Schöpfers bei der Weltcreatur, wie sie sich auf unterster Stufe der kosmischen Entwicklung zeigte, als wesentlich bloße Assistenz gekennzeichnet worden. (§ 5.) Auch dort ist schon auf die eben zur Parallele herbeigezogene ethische Entwicklung des Mikrokosmus in der Wiedergeburt hingedeutet. Die Form, in welcher der Geist Gottes als schöpferischer den Kosmos gestaltend anfänglich nur überschwebt, zeigt das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen charakteristisch an. Es ist dasjenige der von Außen her erregenden, sodann ordnenden, disponirenden und so emporführenden Assistenz. Diese in der Schöpfung sich zeigende Thätigkeit offenbart sich in derselben Form innerhalb des Werkes der Neuschöpfung, welche im Menschen anhebt, und später erst im Universum sich vollendet. Aeußerlich, wie in der Genesis über der Erde, schwebt der Geist als bildender Künstler in der Palingenesie über der Seele, denn hier wie dort ist Finsterniß. Tiefer, als diese, liegt die in der Materie gebundene Natur. Dort tritt sie als entbundenes Licht, hier als erlöste Seelenbewegung zu Tage. Immer tritt sie hervor, weil durch eine von Außen kommende Kraft erregt, bewegt, und in eine schon außerhalb vorhandenen Bewegung als gleichartige Bewegung hineingezogen. Niemals ist der schöpferische Geist die Innenseite des Naturwesens selbst. Daraus würde nur folgen, daß dieses Nichts für sich, sondern nur Etwas am Absoluten sei, Beides ist unmöglich. Mit Beiden wäre die geschaffene Welt ihrer relativen Selbstständigkeit beraubt, und zu einer Modification des göttlichen Lebens geworden.

Demnach bleibt nur übrig, für die Präsenz des Schöpfers innerhalb der geschaffenen Welt eine mannigfache Form anzunehmen oder einen Fortschritt von der Form des äußerlichen Nebeneinander zu derjenigen eines mystischen Ineinander aufzustellen. Und dieser Fortschritt von leitendem Nahesein bis zu wesentlicher Einwohnung, von äußerlicher Assistenz bis zu innerlichster Präsenz wird in der Geschichte wie des Mikrokosmos so des Makrokosmos hervortreten, da beide vom Nullpunk der Thätigkeit und Empfänglichkeit durch den Geist Gottes zu der Inner lichkeit regenerirend emporgeführt werden, welche Haus der Herrlichkei Gottes zu werden geeignet ist.

Für die erste Stufe dieser Emporführung bleibt uns also nur eine Präsenz des Absoluten übrig, welche wesentlich nur Assistenz ist. Wir haben also für die Schöpferwirksamkeit Gottes, soweit sie diesen Kosmos betrifft, uns mit der allgemeinen operativen Präsenz, im Gegensatz zur impletiven, zu begnügen. Er faßt, seinem Wesen nach außer der Welt, wenn auch als Causalgrund die immanente Tiefe der Welt, Alles in seinem Willen. Er umfaßt Alles mit seinem Wesen, indem seine „Herrlichkeit" Alles umkreist, und diese in ihm wieder ihre unräumliche Einheit hat. Er ist insofern der Ort für Alles, auch für diese Elementarwelt. Er hat diese Welt aber zu physischer und geistiger Selbstbewegung hingestellt, hat wie eine Natur- so eine Völkerentwicklung gewollt, und darum zum Zweck ihrer Entwicklung ihr ihren Ort und Raum gegeben. Damit hat er sich zurückgehalten, und seine Allgegenwart wird auf diesem Punkte des Weltganzen nicht die essentielle, sie wird nicht die alleserfüllende, sie wird nur die allesdurchwirkende sein dürfen. Gegenwärtig ist er im Willen, im Akt der Erhaltung in der Energie seiner Fürsicht und Sorge — überall, indem seine Wirksamkeit gleichmäßig das Ganze und das Einzelne umfaßt. Gegenwärtig ist er dagegen essentiell nicht überall, nicht gleichmäßig ausgegossen, nicht im Grashalm im Einzelnen, und in seinem Träger dem Planeten im Ganzen, nicht die Wurzel von Allem, sondern nur wo er will. Der Wille ist's, der hier die Gegenwart bestimmt, das umgreifende Nahesein und die immer bereite Assistenz bedingt, welche der beständige Grund des Entstehens und Bestehens des Endlichen ist.

Dieses haben wir auf den Gottmenschen anzuwenden. Er kann den nur unterworfenen, seiner Allmacht untergebenen Weltbestand, welcher Gefäß seiner Herrlichkeit noch nicht zu sein vermag, nicht erfüllen. Es ist also auch nicht von kosmischer repletiver Omnipräsenz des Herrn die Rede, so lange dieser Aeon währt. Denn wie der Logos die menschliche Natur, die er annahm, erst für den Eintritt seiner Idiome zu öffnen, für sich zu erschließen hatte, so hat der Gottmensch die gesammte kosmische Naturwelt zunächst in stufenweiser, wie aus der Ferne geübter Einwirkung für seine Einwohnung erst emporzuführen und zu entbinden. Ist Assistenz der für die operative Adessenz des Absoluten bei der Creatur in Anspruch genommene Ausdruck, so erhalten wir für die universale kosmische Gegenwart des Gottmenschen bei der auch leblosen Schöpfung nur die Bezeichnrng gleichfalls eines lediglich dynamischen Verhaltens, welches sich in besondern Fällen zur Einwirkung steigern kann.

Denn die regelmäßige Wirkung geht von der Gemeinde in die Naturwelt aus. Auf ihre Offenbarung wartet das Seufzen der gesammten auch leblosen Ktisis. Diese Entwicklung des Verhältnisses des Gottmenschen zu der uns bekannten Schöpfung, eine Entwicklung, die wir gleich noch ins Auge fassen werden, ist die Entwicklung des Heilsgedankens. Während der Logos in Einheit mit dem Ternar die gesammte Schöpfung unermeßlich und unendlich überragt, baut der Gottmensch eine Herrlichkeit durch seine Natur in die Gemeinde der Heiligen unddurch sie in dieses Universum hin aus. Der Beginn dieser Arbeit kann nur die Form dynamischer Assistenz besitzen.

---

§ 40. Die Ubiquität als stufenmäßiges Werden.

Damit sind wir schon auf den dritten Gesichtspunkt geführt, von dem aus die generelle Ubiquität näher bestimmt werden muß. Sie muß als werdende gedacht sein. Der organische Gedanke lebendiger, von einer Mitte aus werdender Gegenwart ist aber auch in der That der der gesammten Schrift.

Das Paradies des Anfangs stellt eine solche Mitte dar, wie das früher gezeigt ist, so daß hier nur darauf verwiesen werden kann. Es ist ein Allerheiligstes besonderer Gegenwart des Herrn, zu welchem Eden sich als das Heilige, das Land und die Erdwelt ringsum als Vorhof verhält. Vier Ströme leiten den Einfluß der Mitte in den Umkreis. So tritt die himmlische Welt im Paradies des Anbeginns in die Erdwelt, um sie emporzuheben, und für diese Leitung den Weg stufenweiser Zurückführung des Kosmos und also stufenweiser Entfaltung ihrer Gegenwart in denselben hinein, einzuschlagen. Hier ist die Tiefe, in welcher das Leben innerhalb des allgemeinen Bereichs gehemmter Entwicklung mündet, und die Tendenz der Erzählung geht sichtbar dahin, den Schwer- und Ausgangspunkt des Werkes der Wiederherstellung in eine Mitte festzulegen, welche die Bewegung und den Fortschritt sichert. Und damit sind nur die göttlichen Heilsgedanken wiedergegeben. Gesichert war die Bewegung in den Umkreis hinein, wenn in der Mitte des Paradieses die Durchdringung des Himmlischen und Irdischen, welche erst

angesetzt war, sich durchgesetzt hätte, wenn hier im lebendigem Werden eine Natur-Einheit in der Art sich herstellte wie eine Person-Einheit in der Mitte der Zeit im Gottmenschen.

Aehnlich ist für die mit der Sünde abgebrochene nun neue Bewegung die natürliche Mitte im Gottmenschen gesetzt. Die Naturwelt, welche für einen den Himmel berührenden Bau angelegt ist, welche in Stufen und Staffeln reichgegliederter Ornamentik, in einer aufstrebenden unübersehbaren Bewegung leichtgeschwungener Fialen und doch kräftiger Bildungen aufsteigt, gipfelt in dieser heiligen Gestalt wie im krönenden Schlußakkord. Dieser Schluß ist das geheime Maß, es ist das Thema für die ganze Bewegung. Es scheint oft verloren in der wilden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, es scheint in sinnlicher Verworrenheit untergegangen, aber immer taucht es wieder glänzend hervor und entfaltet endlich seinen Reichtthum und birgt ihn zugleich in der Natur des Erlösers als dem Inbegriff der Schönheit der elementischen Welt. Hier sind die vier Elemente in die Quintessenz zurückgeführt, hier im verklärten Leibe des Herrn ist die erhabene Concordanz der verwirrten Materialwelt erreicht. Wie die Menschheit nach der Seite ihres Naturbestandes die Perle zwischen den Schalen des Himmels und der Erde, beider Kind, die Einheit von Himmel und Erde, von solarer und tellurer Welt erscheint, so der Gottmensch nach seiner Leiblichkeit in einziger Weise. Dieser Leib, der erste verklärte, in die Schönheit zurückgeführte Punkt des gestürzten Kosmos, ist aber deshalb auch, wie Anbruch des Ganzen und Erstling der Erndte, so Unterpfand und Angeld für Wiederherstellung des Universum. Der Erhöhte ist Sammelpunkt aller kosmischen Beziehungen und Kräfte, er ist, wie Beck in der Lehrwissenschaft gut sagt, „das alle Prinzipien, Kräfte und Factoren dynemisch bestimmende Haupt". Aber wie nun von jedem Punkt des Umkreises Alles zu ihm hinströmt, so wird von dieser Mitte aus auch Macht und Kraft wieder regierend zum Umkreis strömen. Vermöge des mystischen Ineinander von Umkreis und Mitte ist diese des Umkreises mächtig. Und Alles, es sei auf Erden oder im Himmel, soll durch den versöhnt werden, der nicht nur als Logos, der als M e n s ch die universale Mitte dieser Welt, und unter den als gemeinsames Haupt Alles verfaßt ist. Das Werk aber dieser Versöhnung und der Erlösung der Ktisis wird eine fortgesetzte Bewegung sein. Entsprechend derjenigen Entwicklung, in welcher in lebendigem Fluß des Werdens staffelförmig der universale Grund des Creatürlichen zu diesem Haupte

aufsteigt, wird vom ihm dem Gipfel die Bewegung wiederum in die tiefsten Gründe allmählich sich niedersenken. Die Bewegung selbst aber wird sich nach den natürlichen Gegebenheiten in concentrischen Kreisen zu vollziehen haben.

Sehr sinnig hat schon Origenes die Welt als System solcher drei concentrischer Kreise gedacht. Den weitesten bildet die vernunftlose Schöpfung, den engern die vernünftige Creatur, den engsten die Gemeinde, die Auswahl derer, welche Gegenstand der Arbeit des heiligen Geistes sind. Origenes läßt den weitesten Kreis von den übrigen resorbirt und den engern vom engsten aufgenommen werden, so daß die einfache Eins am Ende der Entwicklung übrig bleibt. Die Analoge selbst ist aber sinnig. Wie wir zu ordnen haben ist vorhin angedeutet und in der heiligen Geschichte gegeben.

Wir sind wieder so glücklich uns auf Früheres (§ 10. 11.) einfach beziehen zu können. In dem Nacheinander der Perioden der Geschichte Israels, angedeutet mit: Patriarchen- Gesetzes- Propheten-Zeit, oder mit: Egypten, Wüste Kanaan fanden wir ebensowohl Stufen innigerer Beziehung des Unendlichen und Endlichen als in dem Nebeneinander von Vorhof, Heiligthum, Allerheiligstem. Es ist damit eine Bewegung aus der Gottesferne zur Gottesnähe dargestellt. Diese Staffeln entsprachen, fanden wir, durchaus der in allen Lebensbeziehungen hervortretenden Kategorie des Physischen, Intellektuellen, Ethischen. — Und so begegnen uns, wenden wir uns von dieser Typik zur universalen Heilsgeschichte, drei Stadien der Entwicklung.

Wie die Bewegung der Naturwelt zum Menschen, so hatte diejenige der Völkerwelt zum Gottmenschen geführt, soweit wir seine menschliche Natur ins Auge fassen. Und wie der Logos die Naturwelt staffelförmig emporgeführt bis sie im Menschen festgelegt war, so hatte er wiederum diese Naturwelt, die er in seiner Menschheit an sich trug, emporzuführen und zu verklären, bis sie, in ihn gefügt, sein völliges Organ war. Diese seine erhöhte menschliche Natur nun in tastbarer Leiblichkeit ist das Paradies, aus welchem die Bewegung neuen Lebens nach den Orten der vierelementischen Welt zu gehen bereit ist. Diese erhöhte Menschheit ist das Allerheiligste. Es ist die höchste Stufe des Naheseins, der Kreis speciellster Präsenz des Herrn, der Ort der repletiven Gegenwart, der Gegenwart in Herrlichkeit.

Der Meister aber hat auf Erden nur ausnahmsweise direct auf die Naturwelt gewirkt. Sein Werk galt, wenn wir von ihm und seinen

Opfern in That und Leiden absehen, seiner Gemeinde. Und da er erhöht ist, geht sein Wirken und Nahesein zunächst auf diese Gemeinde, der er als seinem weiterem, als seinem mystischen Leibe, in Wort und Sacrament plastisch ausgestaltend, in specieller Präsenz nahe ist. Es ist die zweite Stufe, die Stufe der Gnadengegenwart im Heiligthum.

Die Gemeinde ist der Leib, von welchen Ströme lebendigen Wassers, von welchem Kräfte der Heilung in die gesammte Naturwelt gehen sollen. Diese ist der weite Vorhof, die Creatur in der Gottesferne. Hier ist der Kreis nur loser und genereller Gegenwart. Im Gegensatz zum Gebiet des Reichs der Herrlichkeit wie desjenigen der Gnade ist hier das der bloßen Macht! Es ist das Reich, welches dem Sohn übergeben ist, aber dem Vater erst überantwortet werden soll. Möchten wir vorgreifen, so würden wir hier schon andeuten, daß in diesem Gebiet das Verhalten zum Göttlichen dem nur mechanischen gleicht, während es auf den Stufen des Heiligen und Allerheiligsten, auf den Stufen der Beiwohnung und Einwohnung in das organische hinüber tritt.

Dies sind die concentrischen Kreise, welche die Stufen bezeichnen, auf welchen die erlösende Arbeit des Erlösers steht, und abwärts steigen wird. Wenn der König der Heiligen die Gemeinde vollbereitet, und pleromatisch vollendet haben wird, dann erst wird die Weite des Vorhofs in das Heiligthum gezogen, der Kosmos verklärt, erfüllt und Tempelleib im weitesten Sinn sein. Denn erst nach der Offenbarung der Kinder Gottes wird der Seufzer der Ktisis, welche eben hierauf wartet, gestillt und das Werk der Restauration in einem neuen Himmel und einer neuen Erde abgeschlossen werden. Bis dahin also kann von impletiver Omnipräsenz des Gottmenschen, kann von kosmischer absoluter Ubiquität nicht die Rede sein, und nur ein allgemein dynamisches Verhalten ist zuzugeben.

So stehen wir denn am Schluß unserer Betrachtung über die generelle, kosmische Präsenz des Herrn nach beiden Naturen. Wir haben nach der geschichtlichen Ueberschau zunächst im Schriftbeweis gefunden, daß eine wirklich impletive Gegenwart des Herrn, nicht eine solche in bloßen Gaben und Charismen, gelehrt werden solle. Sodann haben wir die Fehler der Doctrin aufgewiesen. Dann haben wir drei Gesichtspunkte für genauere Bestimmung dieses Lehrstücks aufgestellt. Der

erste ergab uns die Nothwendigkeit, die Präsenz des Herrn als respectives Idion streng für das System dieser Schöpfung nur in Anspruch zu nehmen. Damit ist der Vorwurf der Umsetzung des endlichen Leibes des Herrn in das Unendliche abgewiesen. Der zweite Gesichtspunkt forderte schärfere Betonung der Rechten als Mitte und localer Tiefe der Gegenwart sowie als Anhalt für eine Darstellung derselben, welche es möglich macht, diese Präsenz für die Peripherie ihrer Entfaltung als nur dynamische und auch äußerliche Beziehung zu verstehen, und jeden Zug des Diffusiven und gleichmäßig Expansiven von ihr zurückzuweisen. Der dritte Gesichtspunkt stellte die Allgegenwart des Gottmenschen unter den Begriff des Werdens und Kommens, und auch hierfür wurde die Idee vom Menschen als Mikrokosmus verwendet. Das Endergebniß also war, daß an eine impletive kosmische Ubiquität zunächst und so lange nicht zu denken sei, bis dies Universum, dem sie gelten soll, erneuert sein werde. Die generelle kosmische Omnipräsenz, welche nothwendiges speculativ zu erfassendes Postulat ist, kann somit nur der Schluß der gesammten durch das Heil vermittelten Weltbewegung sein, denn sie hat die Anakephaläose, die vollkommene Einrückung dieses ganzen Weltsystems in den Gottmenschen, zu ihre Voraussetzung.

Dritte Abtheilung.

Die Gegenwart des Herrn in der Kirche.

Auf die Behandlung der Gegenwart des Herrn auf Erden, auf diejenige seiner Gegenwart im Himmel folgt abschließend die Darstellung seiner Gegenwart in der Kirche.

Denn Himmel und Erde, für unsere Reflexion außereinander liegende Größen, mit dem Eintritt der Zeitlichkeit zugleich einander gegenüber gestellte Hälften, durchdringen und schneiden einander in der Kirche. Wie im Menschen schon beide ihren Einigungspunkt, so finden sie ihn in der neuen Menschheit, welche dem Haupt eingefügt ist, und die Verbindung beider in sich herstellt, weil in ihr der Himmel mündet und sie in den Himmel ragt, obwohl auf der Erde noch fußend. So ist die Kirche die Pforte des Himmels. Aber jene Durchdringung des Irdischen und Himmlischen innerhalb der Kirche ist noch Geheimniß. Im himmlischen Jerusalem aber, der Hütte Gottes, in welcher Gott bei den Menschen wohnt, wird dieses Geheimniß hervorbrechen. So wird unsere Veranlagung sich rechtfertigen, und diese dritte Abtheilung als höhere Einheit der früheren und als Ziel der Heilsgeschichte überhaupt erscheinen.

Sind wir mit ihr aus dem Gebiet der universellen in dasjenige der speciellen Präsenz des Erlösers getreten, so werden wir für die Gliederung dieser Abtheilung auf die alte dogmatische Theilung in praesentia specialis und specialissima zu achten, und jener in praesentia gratiosa und gloriosa zu gedenken haben. Das würde eine Zweitheilung ergeben. Wir sind indeß zur Dreitheilung genöthigt. Denn wir haben zuerst von jener Gegenwart des Erlösers in der Kirche zu reden, welche wir nur durch den Namen einer Beiwohnung zu kennzeichnen wissen. Es ist die erste Stufe der Gegenwart als des Nahens des Herrn zu dem Menschen und dieses zu ihm. Die zweite Stufe bezeichnen wir als Einwohnung. Es ist die specielle Präsenz im eigentlichen Sinn, denn sie ist von der Stufe bloßer Adessenz zu der der Inexistenz fortgeschritten. Mit der dritten Stufe, derjenigen der speciellsten Gegenwart erst, gelangen wir aus dem Reich der Gnade in dasjenige der Herrlichkeit. Die Einwohnung wird zur Durchwohnung. Denn nun wird auch die Naturseite der Kirche im weitestem Umkreis Leib

und Tempel des Herrn, es ist nun Alles zum Gefäß seiner Herrlichkeit emporgeführt, von dieser Herrlichkeit durchstrahlt. In der Durchwohnung ist das Werk des Heils erst durchgeführt.

Diese Eintheilung aber erinnert wieder an die Stufen der Einigung der Dinge überhaupt und des Relativen und Absoluten insbesondere, denn diese Stufen der Annäherung, Gegenwart und Einigung finden wir in der aufsteigenden Reihe des mechanischen, dynamischen und organischen Verhaltens auf einander bezogener Größen im Allgemeinen. Es dürfte nicht schwer sein, dies zur Verdeutlichung zweckmäßig zu benutzen. Während das nur mechanische Verhalten die Stufe der blos generellen Präsenz als Anwohnung zeichnet, würde das dynamische die Stufe der Beiwohnung, das organische diejenige der Einwohnung und endlich der Durchwohnung charakterisiren. Wir werden am Schluß darauf zurückkommen.

Erster Abschnitt.

Die Beiwohnung.

§ 41. Zum Schriftbeweis.

Wir stehen also auf unserm Wege dort, wo das Verhältniß des Absoluten zum Relativen, des Gottmenschen zu den Objecten seiner Heilsthätigkeit, ein innerlicheres wird. In specieller Gegenwart wirkt er dynamisch auf persönliche Geister, wirkt, ihnen gnadenreich beiwohnend, auf sie ein, man dürfte sagen wie das Licht auf die Platte wirkt, welche der Künstler für diese Einwirkung empfänglich machte, und so hergestellt hat, daß sie das vom Licht ihr entgegengebrachte Bild zu nehmen und festzuhalten im Stande war. Die Bereitung der Seelen der Menschen, welche, in heiliger Imagination berührt, ergriffen, das hohe Bild in sich empfangen, ist das Werk des heiligen Geists, welcher die Einzelnen in den Herrn und so den Herrn in die Einzelnen führt. Stellt er so das Reich der Gnaden her, bildet er die Menschheit zur Kirche herauf, so werden wir die Beiwohnung des Erhöhten, wie später die Einwohnung, nur dann klar stellen, wenn wir dem heil. Geist sein Gebiet zunächst zuweisen, um so erst freies Feld für die Betrachtung dieser Realpräsenz des Herrn zu gewinnen.

Die Weisheit des heiligen Geistes ist die Künstlerin, welche das Naturganze und die Geister insgesammt in concentrischen Kreisen zum Sohn zurückführt, in ihn als Radius festlegt, und so das in ihnen angelegte Geheimniß löst. Maßstab und Grundfigur für ihr Bilden ist der Sohn, zu ihm leitet sie endlich durch die Zeiten das Fernste bis zur Vollendung. So hat der Geist über den Wassern geschwebt, und die Naturwelt aufwärts geführt und im Menschen festgelegt. So hat er über der Völkerwelt geschwebt, und die Völkerentwicklung aufwärts

geführt, und im Gottmenschen festgelegt. Dort im Menschen war der reale, aber der folgenden Geschichte gegenüber ideelle, Anfangspunkt einer Entwicklung gesetzt, durch welche die dem Anfang immanente Fülle auseinandergelegt werden mußte, um in einer Vielheit seinen in der Einheit verschlossenen Reichthum zu offenbaren. Der Geist waltet in heiliger Oekonomie über dem breiten Gebiet in centrumflüchtiger Richtung verworren sich bewegenden Lebens, welches in zahllosen Gestalten sich ergießt, und äußert sich an jeder. Denn er führt jede in ihren Grund zurück, führt jede mit leisem Finger zu ihrer eigensten Bestimmung, die sie in dem nur hat, in dem und zu dem das Weltganze gedacht und geschaffen ist. Und so führt er das Völkerganze concentrisch dem Sohne Gottes entgegen. In ihm dem Erscheinenden findet er selbst seine Ruhe, nachdem er in der Jungfrau Maria ihm den Leib bereitet, seine Menschheit gestaltet, somit den dritten Kreis vollendet, und für die Erfüllung durch den Sohn gestaltet. Denn die Naturwelt, der große kosmische Umkreis der heiligen Geschichte aus dem chaotischen Bestand heraus geordnet, es ist der erste, die Völkerwelt, auf ihren eigenen Wegen zum Gefühl der Ohnmacht, zur Empfänglichkeit für den Sohn geleitet, es ist der zweite der Kreise. Die menschliche Natur, in der Jungfrau vom Geist angelegt und gebildet, es ist der dritte der Kreise, welche der Geist concentrisch um den erscheinenden ewigen Sohn des Vaters legt, seine Zukunft vorbereitend. Das Werk der Vorbereitung ist zum Abschluß gekommen, und der heilige Geist ohne Maß sich ergießend ruht in der Mitte, ruht auf dem Sohne.

Aber auf das Werk der Vorbereitung folgt das Werk der Ausbreitung des Heils. Der Geist Gottes hat dem Sohn den Leib bereitet und geschmückt. Wie durch Bezaleel die Stiftshütte, so baut er hier das Tabernakel, und als man diesen Tempel abbricht, da hat er in drei Tagen den neuen und verklärten zu einem Allerheiligsten für das Universum gestaltet. Und nun schreitet er schaffend die Stufen die er hinaufschritt, hinab. Denn nun nimmt er von der Fülle des Sohnes, und eilt, ihn zu verklären, indem er die Menschheit ihm zuführt, in ihn hineinführt. Der Sohn hat, als das Licht, das in diese Welt gekommen ist, alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommmen, aber auch nur angeleuchtet. Daß sie die Augen der Seelen dem Licht öffnen ist die Folge der Arbeit des heiligen Geists, der die Einzelnen aus dem Zusammenhange blos natürlicher Lebensmächte hebt, aus dem schweren Gefüge, welches die Selbstsucht centrumflüchtig schafft, löst, und

so dem Herrn zuführt, der sie zu einem heiligen Gefüge und Tempelbau macht, indem er die geistleiblich in ihn gefügten nun auch als seinen Leib, dessen Heiland er ist, trägt. Der Geist aber ist's, der als Werkmeister die Einzelnen zu lebendigen Bausteinen erst macht, sie für die Einfügung in den Sohn weckt und zieht. So belebt er die Werkstücke, in denen er, vor wie nach Christo bis zu völliger Inspiration einwohnend, wirkt, und macht die Atome so weit fertig, daß der Sohn zum Organismus sie assimilirt. Damit führt er aber die im Sohn beschlossene Fülle nach Außen, legt den Reichthum des Hauptes in der Vielheit der Glieder entfaltend auseinander, ziert aus der Mitte nehmend als vielmannigfaltige Weisheit die den Umkreis bildende Mannigfaltigkeit der Glieder, so daß jedes einen Zug der Herrlichkeit des Herrn in sich wiederspiegelt. Das Haupt ist's, zu dem der Geist zieht, er ist's, in den er sie fügt, er ist's, mit dessen Reichthum er schmückt. So ist's nicht das Eigne, dem er entnimmt, und womit er ziert, nicht Eignes, was er zur Ausgestaltung bringt. Die Majestät des Sohns ist's, die er darstellt, den Leib, die Kirche, aus Individuen und Völkern ihm sammelnd, den zweiten Kreis für die Offenbarung seiner Herrlichkeit um ihn legend. Das thut er, indem er durch das Evangelium beruft, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben heiligt und erhält. Er erleuchtet, beruft, heiligt und erhält für Christum, zu ihm und bei ihm, indem er das Weichende wieder zurückzuführen beflissen ist. Nie ist er Zweck, immer nur Mittel, um für Christum und seine Ehre Organe zu gewinnen, Canäle zu schaffen, im Einzelnen und Ganzen das Haus zu bauen. In zuvorlaufender Gnade eilt er bahnmachend vor dem Herrn her. Er erweckt vom geistigen Tode, damit Christus dann erleuchte Eph. 5.

Und so wird er endlich auch herabsteigend den weitesten und letzten Kreis, die Weite der Naturwelt, zum Leibe des Herrn ausgestalten. Er wird, während der Herr selbst diese Welt, erst wenn die Gemeinde vollendet sein wird, sich völlig zu Eigen macht, über ihr bereits disponirend wie im Anfang walten können, um das Seufzen der Creatur nach der Offenbarung der Kinder Gottes zu leiten. Es gehört das nicht zu unserer gegenwärtigen Betrachtung, welche sich vielmehr nur mit der Gegenwart des Herrn als Beiwohnung bei den Seinen zu beschäftigen hat. Dieser war nur die richtige Stelle im Zusammenhang des Ganzen anzuweisen.

Wenden wir uns nun freier zu unserer Aufgabe, so mögen wir

uns erinnern, daß es der Herr selbst ist, welcher die Ruhe bloßer Beiwohnung von derjenigen der Einwohnung selbst unterscheidet, wenn er vom heiligen Geist sagt: Ihr aber kennet ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein Joh. 14, 7. Hier ist gradezu zwischen einer Adessenz und einer Inexistenz unterschieden, und letztere als Steigerung der ersteren genommen, während selbstverständlich schon die Adessenz eine höhere Stufe der Gegenwart der generellen Präsenz gegenüber darstellt, in Betreff derer diese Gegenwart gradezu eine größere Annäherung des Gottmenschen bedeutet. Sagt Jacobus: Nahet euch zu Gott, so naht er sich zu euch! so ist damit ein Nähertreten des Herrn und zwar einfach essentiell gemeint. Diese Annäherung auf Gaben, auf neue Form der Bethätigung zurückzuführen ist exegetische Ausflucht, und lag denen nahe, welche eine solche gleichartige generelle Allgegenwart des Erhöhten annahmen, wie wir sie in der vorigen Abtheilung kennen lernten, und wie sie allerdings eine weitere Annäherung nicht mehr gestatten kann. Die Geschichte, welche diese Frage unter uns hat, wollen wir beachten, wo von der Einwohnung die Rede ist. Denn da in unserer Dogmatik von Beiwohnung besonders wenig gesprochen wurde, so konnte die Frage nicht hier, sondern dort nur zur Erörterung kommen. Gehen wir zur Darstellung der Schriftanschauung für unsere Aufstellung.

Es erscheint durchschnittlich die Reihe der Aussagen über das Wohnen Gottes in seinem Volk Israel, über den Eintritt der Schechinah, über die Erscheinung der Wolkensäule als durchgehende Schilderung einer Beiwohnung. Von da an, wo der Herr im Garten des Paradieses wandelt, während das Bild dieser speisenden Gegenwart, der Baum des Lebens, mitten im Garten steht, bis dahin, wo die Herrlichkeit Gottes im Lager Israels thront, und das Drommeten des Königs, wie Bileam sagt, ist unter ihm, und bis dahin endlich, wo das Heiligthum des Herrn mitten in der Stadt erscheint, welche Ezechiel schaut, und welche heißt: hier ist der Herr — zeigt die Idee des messianischen Reichs sich in dieser Form. Denn dieses Reich wird als Lager, als Haus, als Heerde, als Weinberg dargestellt, lauter Bilder, welche eine blos theokratische Beiwohnung, und nicht mehr, verlangen. Und dieses Bild finden wir noch in der Offenbarung, wo die Hütte Gottes wiedererscheint, „und er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein.“ Die ganze Vorstellung aber faßt sich concret zusammen, und wird von Johannes aufgenommen, wenn er ausruft: das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir

sahen seine Herrlichkeit. Und derselbe Apostel sieht den Herrn dann stehend unter den sieben goldenen Leuchtern, und unter ihnen, also in seiner Kirche, und unter den Seinen, wandelnd, Apoc. 1, 13. 2, 1. So geht der Gedanke des Wohnens Gottes unter seinem Volk durch die ganze Schrift, der Begriff der Schechinah, also der Präsenz des Herrn als Beiwohnung, ist der für das Verhältniß des Gnadenbundes durchaus beherrschende. Der Hohe und Erhabene wohnt in der Höhe und im Heiligthum und bei denen so zerschlagenen und demüthigen Geistes sind Jes. 57. Die zahlreichen prophetischen Stellen, welche das: Ich bin bei dir — will bei dir sein! als Verheißung Gottes an sein Volk aussprechen, dürfen wir hier übergehn. Jede Concordanz wird sie zeigen. — Aber Alles bedeutet der Name Immanuel. Die Partikel, mit welchem der Gottesname zusammengesetzt ist, bezeichnet das Verhältniß, gibt den Begriff des Nebeneinander, der Gesellschaft und Gemeinschaft. Der Herr heißt so, welcher unter seinem Volk wie die Bundeslade in Israel, aber nicht in den Einzelnen ist, welcher kommt und geht. Denn Moses rief: Komm wieder Herr zu der Menge der Tausende Israels. Völlig aber, und nicht mehr kommend und gehend, wohnt der Menschgewordene den Seinen, unter ihnen zeltend, bei. Das Wort ward Fleisch, das ist die Erfüllung des Worts: Ich will meine Wohnung unter euch haben und will unter euch wandeln, und will euer Gott sein, so sollt ihr mein Volk sein. 3 Mos. 26, 11; Sach. 2, 10. Der Herr selbst aber sagt mit großem Nachdruck: Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende: Damit schließt das Matthäus-Evangelium tief bedeutsam ab. Wem die Gegenwart gilt, ist bereits früher gesagt worden, indem der Meister betonte: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. Es fragt sich jetzt nur, wer das Subject dieser speciellen Gegenwart sei, ob etwa der Herr nach seiner göttlichen Natur allein.

Es wäre in der That kein tröstliches Wort für die Jünger, wie es doch sein sollte, hätte der Erlöser, der von ihnen Abschied nahm, und durch seine menschliche Natur grade ihnen nahe gekommen und dadurch ihr Bruder war, ihnen gesagt, daß sie nur seine göttliche Natur in Zukunft gegenwärtig haben würden. Hierzu kommt, daß der Ausspruch durchaus auf dem vorhergehenden fußt, welcher aussagt, daß dem Erlöser alle Gewalt im Himmel gegeben sei. Selbstverständlich ist mit dieser Gewalt nur die menschliche Natur des Gottmenschen beliehen, da die göttliche sie schon besaß. Und er schließt, daß, weil ihm diese Gewalt

verliehen sei, er bei den Seinen sein würde. Wollte er nur als Gott unter ihnen sein, so war diese Gewalt, und mithin die Erwähnung der Verleihung derselben, gänzlich überflüssig. Nun aber ist das Subject in v. 18 dasselbe, welches in v. 20, also als Gottmensch, redet. Die Gegenwart der menschlichen Natur ist damit gefordert. Denn so lange die Einheit der das Wesen des Menschen bildenden Bestandtheile, der Seele und des Leibes dauert, wird ja überhaupt angenommen werden müssen, daß derjenige, welcher redet, wenn er von sich im Allgemeinen redet, sich in jener Einheit und Vollständigkeit meint. Und so haben wir ohne Weiteres zu behaupten, daß der Meister, sogewiß die Personal-Union unauflöslich ist, in unserer Stelle von sich als Gott-Menschen, also nach seinen beiden Naturen redet. Er will also nicht nur nach jener Natur bei uns sein, sagt Johann Gerhard, nach welcher er verzehrendes Feuer ist, sondern uns zum Trost nach derjenigen, nach welcher er sich unsern Bruder nennt. Und ebenso exegetisch gesichert müssen wir die Behauptung erachten, daß diese Präsenz des Gottmenschen nicht die uneigentliche durch Gaben und Kräfte vermittelte, (§ 36), sondern daß sie im eigentlichen Sinn unmittelbare geistleibliche Gegenwart ist. So offenbar haben die Apostel es gemeint. Paulus liegt im Kerker, und in der Nacht stund der Herr bei ihm und sprach: Sei getrost Paulus! A. G. 23. Nichts nöthigt, mit Olshausen eine Ekstase anzunehmen, der einfache Wortlaut verlangt, den Herrn hier ebenso real und demnach geistleiblich, also in seiner menschlichen Natur, an des Apostels Seite treten zu lassen, wie er ihm auf dem Wege nach Damascus erschien. Daß er dort, wie Meyer sagt, „wirklich in verklärter Leiblichkeit, von seiner himmlischen Lichtglorie umgeben“ seinem Jünger erschien, fordert 1 Cor. 15, 8. Es kann nur „die reale leibliche Erscheinung“ gemeint sein. Diese Gegenwart des Herrn allein konnte den Seinen der Trost sein, den er versprach. Und das Einzigartige dieses fortwährenden Naheseins, dieser ganz natürlichen Gegenwart des Erhöhten, der damit den Himmel nicht verläßt, ist dasjenige, was der Idee der Kirche erst ihre volle Tiefe, den Gläubigen den vollen Trost gibt. „Siehe er stehet hinter unserer Wand, und siehet durchs Fenster und guckt durchs Gitter!“ ruft Luther in der Auslegung des Hohenlieds und meint den Herrn. Mit Recht legt die Concordienformel die Gegenwart des Gottmenschen, wo nur Zwei oder Drei in seinem Namen beisammen sind und zwar allezeit bis an der Welt Ende — von der ungetheilten Gottmenschheit aus. „Wir halten, sagt sie, daß durch diese Worte die

Majestät des Menschen Christi erklärt werde, die Christus nach seiner Menschheit zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes empfangen, daß er nämlich auch nach und mit derselbigen seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will, und sonderlich daß er bei seiner Kirche und Gemein auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester nicht halb oder die Hälfte allein, sondern die ganze Person Christi, zu welcher gehören beide Naturen, die göttliche und menschliche, gegenwärtig sei, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach und mit seiner angenommenen menschlichen Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch sind von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein, wie er, deß zu gewisser Versicherung und Vergewissung, sein heilig Abendmahl eingesetzt hat, daß er auch nach der Natur, nach welcher er Fleisch und Blut hat, bei uns sein, in uns wohnen, wirken und kräftig sein will." —

Von Wichtigkeit ist hier indeß der Einklang, in welchen diese Gegenwart innerhalb der Kirche überhaupt mit der sacramentlichen gesetzt wird, so daß der kirchliche Organismus als Schauplatz, Ziel und Grund dieser Präsenz erscheint. — In der 1580 in der Schloßkirche zu Dresden gehaltenen Himmelfahrtspredigt sagt Andreä: Er ist aufgefahren zur Rechten, das ist Gottes allmächtige Gewalt. Wo ist denn diese Gewalt? Allenthalben. Und die Apostel gingen und predigten an allen Orten. Und der Herr wirket mit ihnen, und bekräftigt das Wort durch mitfolgende Zeichen. „Das ist, der Herr war auch allenthalben bei jedem Apostel insonderheit, wann Thomas in India, Petrus in Europa predigten, so hat ein Jeder Christum bei sich gegenwärtig, Christus that die Wunderwerk, nicht die Jünger. Durch solche Erklärung der Himmelfahrt verlieren wir Christus Leib auf Erden nicht, sondern behalten ihn gegenwärtig, nicht allein im heiligen Abendmahl, sondern auch in allen unseren Nöthen, es sei im Feuer, Wasser, oder wo wir seien. Das ist kein Gedicht menschlicher Vernunft oder Gedanken, noch eine neue und in diesen Kirchen unerhörte Lehre, sondern der beständige und unbewegliche Grund unsers christlichen Glaubens."

Immer aber schlägt diese praktische Bedeutung wirklicher Gegenwart des Herrn nach seiner menschlichen Natur auf Erden wieder in die speculative zurück. Denn diese Natur wirkt, indem durch sie der Zug in die erdenschwere Welt geleitet wird, indem durch sie Der aufwärts zieht, welcher sagt: Wenn ich erhöht sein werde von der Erde, will ich sie alle zu mir ziehen. Es ist sein uns verwandtes Fleisch, womit er uns

zieht, es ist unser eigenes Fleisch und Blut, von dem und wodurch wir uns nun gezogen fühlen. Dies Fleisch ist in unsere unmittelbare Nähe gebracht wie der Magnetstab in die Mitte der Eisensplitter gehalten wird, welche an ihn sich hängen sollen. Wie die Hand durch diesen Stab die Menge dieser Splitter an sich zieht, sie ihrem natürlichen Stützpunkt enthebt, einen neuen Stützpunkt in sich ihnen gibt, sie aufwärts zieht, in jedem einzelnen die Schwere überwindend, so zieht der zur Rechten Erhöhte durch die angenommene, in der Mitte der streitenden Kirche waltende menschliche Natur fortwährend an sich und zu sich. Denn der lebendige Strom wirkt und durchherrscht das angelagerte Gehäuf und macht den kleinsten Theil desselben zu einem Organ und Leiter für weitere Wirkung. Oder die Wirkung durch die erhöhte Leiblichkeit wird unter dem Bild der Jacobsleiter dargestellt. So malt Nicolai, wie das ewige Leben vom Vater durch den Sohn und dessen angenommene Menschliche Natur wie auf Staffeln einer gesenkten Leiter sich herabläßt, um aus der Tiefe auf denselben Stufen hinaufzuziehn.

---

§ 42. Die reformirte Theologie.

Ist damit in einfacher These die Stellung lutherischer Theologie gezeichnet, so wird es darauf ankommen, sich klar zu machen, was damit für die Kirche auf Erden in Anspruch genommen sei. Sie ist so erst die Erfüllung der Weissagungen vom messianischen Reich, so erst der reale Antitypus. Weder die Theologie der reformirten, noch die der katholischen Kirche ist im Stande, die Realpräsenz des Gottmenschen innerhalb des Reichs Gottes auf Erden festzuhalten, dieses also in seinem eigentlichsten Wesen zu verstehen. Das Folgende wird ergeben, ob dieses Urtheil begründet sei, oder nicht.

Fragen wir zuerst welche Präsenz des Erhöhten innerhalb der Kirche auf Erden die Theologie der Reformirten zuläßt.

Es wird zuerst daran zu erinnern sein, daß der Gottmensch bis zur Wiederkunft im dritten Himmel durchaus verharrt, und daß dieser Himmel „über die die Erde umgebende Luftschicht sowie über die Sphäre der himmlischen Weltkörper erhaben" ist (§ 21). Demnach ist nur die

göttliche Natur des Menschensohns auf Erden, nicht aber die menschliche, welche von der Erde weit entfernt bleibt. Hierfür gilt durchaus Beza's Darstellung körperlicher Abwesenheit, nur virtueller Anwesenheit des Erhöhten innerhalb der Kirche. Diese selbst ist nur durch den heiligen Geist mit dem himmlischen Haupt vermittelt. Dieses ist gänzlich außerhalb der streitenden Kirche. „Christus ist — sagten 1574 die Heidelberger Theologen — nicht innerhalb unseres Leibes, sondern der heilige Geist, welcher in ihm und in uns wohnt, ist das lebendige ewige und unbegreifliche Band zwischen ihm und uns, durch welches unser sterblich Fleisch dem lebendigen Fleisch Christi viel tausendmal genauer, fester und kräftiger eingeleibt und angeheftet wird, denn alle Glieder unsers Leibes mit unserm Haupt verheftet sind." Der heilige Geist nur verbindet die Kirche mit ihrem entfernten Herrn. Calvin hatte gesagt, obgleich es unglaublich erscheine, daß Christi Fleisch durch solch ungeheure räumliche Entfernung hindurch zu uns dringe (in tanta locorum distantia penetrare), so sei es doch der heilige Geist, welcher das Getrennte vereine (unire quae locis disjuncta sunt). Und dieser Gedanke geht durch alle Bekenntnisse der Reformirten. In der ersten Baseler Confession heißt es, die Menschen würden ersättigt durch Betrachtung des Glaubens, „welcher den Menschen in sinen Gedanken hinnuff zum Himel lupfft, nit aber Christum nach der Menscheit von der Gerechten Gottes herab zücht" (bei Niemeyer Collect p. 82). Wie der heilige Geist und damit der Glaube die Verbindung mit dem abwesenden Herrn der Kirche herstellt, der nur durch Gaben und Kräfte, also nur operativ und zwar in Formwirkung, zugegen ist, sieht man in jeder, deutlich in der Gallicanischen, Confession. So wirkt im 21 Art. der Schottischen, im 33 Art. der Belgischen der heilige Geist Alles, denn durch ihn wirkt Gott, wenn er durch die Sacramente wirkt, und ausdrücklich sagt der Heidelberger Katechismus „daß wir seines waren Leibs und Bluts durch wirkung des heil. Geistes theilhaftig werden." Aufwärts also die Herzen erhoben, — ruft die andere Helvetische Confession — und nicht an das Brod geheftet, denn im Himmel zur Rechten Gottes ist des Herrn Leib. Der Genfer Katechismus aber fragt, wie es doch geschehen könne, daß wir, noch auf Erden wallend, mit dem Leibe Christi gespeist würden? Und er antwortet, es geschehe durch die wunderbare heimliche Kraft des heiligen Geistes, welchem es nicht schwer sei, das räumlich Getrennte ((locorum intervallo disjuncta) zu vereinen. Und so drücken sich alle Dogmatiker aus. Wir dürfen

nur die Belegstellen durchblättern, welche Heppe in seiner Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche hat abdrucken lassen, um völlig zu sehen, wie durch die hier herrschende Auffassung eine Realpräsenz des Herrn nach seinen beiden Naturen in seiner Kirche auf Erden gänzlich ausgeschlossen ist. Es sind immer der heilige Geist und der Glaube in uns, welche wie das Auge im Fluge zu den Sternen eilt, den weit entfernten Herrn suchen, um seiner zu genießen. Durch seinen Geist steigt Christus zu uns hernieder, wie Calvin gegen Westphal sagt, und macht unsere Seelen mit seinem Leibe und Blute lebendig. Und so haben wir Christum „nach der Präsenz seiner Majestät fortwährend; was die Präsenz seines Fleisches betrifft so gilt was der Herr zu den Seinen sagt: „Mich habt ihr nicht immer bei euch.“ In diesem Wort Calvin's ist die Auffassung charakterisirt. Christus ist in der Jenseitigkeit gehalten. Wir mögen zum Ueberfluß noch einen Zeugen über den Nachtmahlsbegriff hören, wobei die ganze Anschauung hervortreten muß. Das Geheimnis des Sacraments, „das unsichtbare Gnadengut, — so bezeichnet Heppe die reformirte Anschauung — wird von dem heiligen Geiste in der Weise gespendet, daß sich Christus uns durch denselben persönlich mittheilt, — nicht als ob sich Christus in die Schranken unserer leiblichen Existenz begebe, sondern indem derselbe, obgleich er in unendlicher Weise über uns erhöht ist, und erst am Ende der Tage zu uns zurückkehren wird, durch den heiligen Geist uns als seine Glieder so mit sich vereinigt, daß er schlechthin unser Leben ist.“ Dgm. S. 459. Der Glaube stellt die Gemeinschaft her, denn „Christi Leib und Blut wird mit dem Munde der gläubigen Seele, mit dem Glauben“ genossen, und diesen wirkt der heil. Geist. Calvin, um noch einmal auf ihn zu kommen, sagt in vollster Deutlichkeit in seinen Institutionen: „Die Gegenwart des Leibes (ipsa corporis Christi praesentia non opus est) Christi selbst ist nicht nöthig, um ihrer durch Antheilnahme zu genießen, wenn der Herr uns diese Wohlthat durch den heiligen Geist verleiht, daß wir an Leib, Seele und Geist eins werden, denn das Band dieser Vereinigung ist der Geist Christi, der Kanal durch welchen was Christus ist und hat, zu uns kommt“ (IV. c. 18). Damit ist Alles gesagt, und ich verweise nur der Vollständigkeit wegen auf Zanchius und seine Ueberwindung der örtlichen Entfernung Christi durch die Vermittlung des heil. Geistes (Opp. Genf 1619 T. VII. S. 393).

Während die lutherische Theologie Christum „im Mittel aller Cre-

atur" wie Luther sagt, und darum mitten in der Kirche hat, indem er geistleiblich die centrale Tiefe der heiligen Gemeinde in seiner unsichtbaren Gegenwart darstellt, so daß seine Realpräsenz für die Kirche: Einwohnung, für den Einzelnen: Beiwohnung ist, — hat die reformirte Dogmatik den Herrn als Haupt außerhalb der Kirche. Nur der heil. Geist überbrückt die räumliche Trennung. Er vermittelt die Einigung ausschließlich, er stellt den mystischen Leib des Herrn her. Jene Lobpreisung des Haupts, aus welchem der ganze Leib zusammengefügt, und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke — beschränkt sich hier thatsächlich auf die Feier des heil. Geistes, während die Epheser-Stelle doch nur sagen will, daß vom Haupt aus die fortschreitende Entwicklung der Kirche sich vollziehe, eine Entwicklung zu welcher der heil. Geist hinleitet, die aber nicht Entwicklung des heil. Geistes sondern des Herrn ist. Der Herr in seiner geistleiblichen Concretheit ist's, welcher die Einzelnen unmittelbar sich assimilirt, das Assimilirte, Angeeignete, Einverleibte zu seinen Organen und Gliedern macht, und sie, welche seines Geistes und seines Leibes sind, nun aus sich heraussetzt. Die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs, die Innigkeit geistleiblicher Einigung, der gesammte in sich geschlossene Gedanke des mystischen Leibes wird gesprengt, wenn die Mittlerschaft des heil. Geistes eingeführt, ihm die Arbeit des Zusammenhalts, bildlich ausgedrückt: die Aufgabe der Adern, Bänder und Gelenke übergeben wird. Abgesehn davon, welches später erörtert werden muß, daß durch die Wege des Geistes nur Geistliches zugeführt wird, durch das Organ des Glaubens nur geistige Berührung vermittelt werden kann, ist durch die örtliche Trennung des Haupts und der Glieder die Idee der Kirche, als Peripherie, welche ihr Centrum in sich hat, gebrochen.

---

§ 43. Die katholische Theologie.

Es wird nun zu zeigen sein, daß auch die katholische Theologi hinsichtlich der wirklichen Realpräsenz des Herrn nach seinen beiden Naturen dasjenige nicht leistet, was wir für den Begriff der Kirche verlangen müssen. Denn diesem Begriff fehlt etwas, wenn der Herr nicht

die Mitte ist, um welche das Heerlager sich legt. Daß er das nicht ist, daß die katholische Kirche den Himmel seiner eigentlichen Gegenwart in die räumliche Ferne jenseits der Fixsternwelt verlegt, daß dort in der Jenseitigkeit, nicht innerhalb der Kirche auf Erden, der Schwerpunkt liegt, wird sich von Neuem zeigen.

Das: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende — legt Hilarius, bezeichnend für die gesammte alte Kirche, von der Herrschaft und Gegenwart Christi auf Erden aus, welche durch den Glauben der Gläubigen vermittelt wird. Durch diesen Glauben herrscht der Herr auf Erden gegenwärtig. Er ist mit seiner Menschheit im fernsten Himmel, seine Gottheit nur erfüllt Alles, und kann auch auf Erden gegenwärtig sein. Dies ist die durchgehende Anschauung. Eine Beiwohnung des Herrn nach beiden Naturen bei seinen Gläubigen auf Erden war damit ausgeschlossen, eine wirkliche Realpräsenz innerhalb der Kirche unmöglich. Alle Voraussetzungen, der ganze Lehrpunkt über die Person Christi, zusammen mit der Annahme des jenseitigen Himmels, schloß sie gänzlich aus. Trat sie dennoch irgendwo hervor, so mußte sie außerhalb des Systems stehn, mußte durch ein jedesmaliges und besonderes Wunder eintreten. Sie trat ein, denn das Bewußtsein verlangte die Präsenz. Die Eucharistie mußte das Fehlende ersetzen.

Es würde vom höchsten Werthe sein, wollte Jemand unternehmen, nachzuweisen, wie die Kirche sich bemühte, in abschließender Lehre von der Eucharistie die Identität des Leibes des erhöhten Herrn und des sacramentlichen Leibes herzustellen, oder die Versuche zu zeigen, welche in dieser Richtung gemacht wurden. Die ganze Arbeit für die Concomitanz, für die Gegenwart auch der Seele und Gottheit Christi in den Elementen gehört hierher; denn so nur glaubte man denselben Christus im Himmel und in der Hostie haben zu können, welche ja räumlich unendlich weit auseinanderlagen, so nur konnte man eine Gegenwart des Erhöhten denken, und finden, daß man der Gefahr entgangen war, den Herrn vor der Zeit aus dem Himmel auf die Erde herabzuziehen. Es liegt nicht in unserer Aufgabe in die Entwicklung der Eucharistie einzugehen. Es würde sonst sogleich Gregor von Nyssa uns sehr bedeutend erscheinen, nach welchem mit den Elementen sich jener Proceß einfach wiederholt, in welchem der Herr, während er auf Erden wandelnd speiste, das Brod fortwährend in seinen Leib, der es assimilirte, verwandelte und umsetzte. Nur bei Spätern sei erlaubt was wir meinen zu zeigen. Wir werden finden, wie die Identität des himmlischen und des eucharis-

stischen Leibes, welche natürlich jeder Dogmatiker festhalten will, bald wieder verloren geht, wie die eucharistische Gegenwart isolirt als Wunderakt dasteht, und darum schon keine Realpräsenz ersetzt; wie man endlich höchstens zur Multilocation gelangt.

Wir sind Willens, sofort dort zu beginnen, wo die Kirche anerkanntermaßen die volle eucharistische Präsenz lehrt, bei Paschasius. Nur vorher eine Hinweisung auf Johann von Damaskus. Es gilt der Identität des himmlischen und sacramentlichen Leibes. In entschiedenster Weise behauptet sie ausdrücklich Johann. Aber die Behauptung der Einheit, trotzdem der Leib des Herrn nicht herabsteige, ist auch nöthig (Orth. fid. IV. 13). Denn die Hinweisung auf die Macht des Herrn, in welcher er durch den heiligen Geist aus Maria der Jungfrau den Leib sich nahm, in welcher er nun fort und fort so gewiß aus dem eucharistischen Brod den Leib sich bildet, wie dieses selbst fort und fort durch die Macht des Wortes aus der Erde hervorgebracht und gebildet ist — genügt doch nicht. Es ist immer ein Neues, welches entsteht und dem Leibe des Erhöhten zuwächst. Und dazu kommt, daß die räumliche Trennung zu überwinden bleibt. Denn Johann bestimmt sofort im Anfang seines Werkes den Himmel astronomisch sehr genau. Er beschreibt die sieben Himmelskreise in ihrer Umschriebenheit und zeigt jenseits den unumschriebenen Ort Gottes, welcher sein eigner Ort ist. Und aus dem jenseitigen Aufenthalt, lehrt Johann nun ausdrücklich, steigt der Leib des Herrn nun nicht herab (ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται), sondern der Leib des Herrn auf Erden wird neu durch den heiligen Geist gebildet. Dieser ist es, welcher durch seine Herabkunft (ἐπιφοίτησις) gegenwärtig ist, ein Umstand, der bei Ambrosius zurücktritt, bei welchem vielmehr der Ton auf das schöpferische Wort des Herrn gelegt wird, welches Himmel und Erde schuf und in der Consecration nachhallend laut wird de sacr. l. 4. c. 4. Wenden wir uns nun sogleich zu Radbert.

Hat man bei Johann v. Damask das dreizehnte Kapitel des vierten Buchs gelesen, so bemerkt man, in's Abendland tretend, überall den Wiederschein.

An seine Schrift über Leib und Blut des Herrn, weil an das Altarsacrament überhaupt, soll man, so will es Paschasius Radbert, mit der Furcht wie an das Lager Königs Salomo treten. Sechzig Starke von den Starken in Israel umstehn es mit bloßen Schwertern und umringen schützend das Geheimniß. In diesem Sacrament aber

trittst du unter die Schar der Engel, an das Mahl aller Heiligen und des ewigen Königs. Der Herr ist der Gewaltige, hüte dich, das Heiligthum mit frecher Hand zu betasten.

Es sollen es auch nur berühren, und vom Leibe des Herrn sollen nur nehmen, welche ein Leib mit ihm sind. Der Gedanke der Gemeinde als des mystischen Leibes Christi kehrt bei Radbert immer wieder. Es werden zwei ein Fleisch sein — das ist die Idee und Wirklichkeit der Kirche, und wenn Jemand aus Christi Glied ein Hurenglied macht, so gehört dies Glied, weil es das Glied eines Andern, als Christi geworden ist, damit thatsächlich nicht mehr zur Kirche und soll mit des Herrn Leib auch nicht gespeist werden. „Nur die werden würdig genährt, welche in seinem Leibe sind, so daß nur der Leib Christi, solange er auf dem Wege ist, mit seinem Fleisch erquickt wird, und nichts Anderes essen lernt als Christum, Nichts trinken, als Christum, Nichts wissen, als Christum, nicht leben, nichts Anderes sein, als der Leib Christi" c. 7. Wie nun das Paradies den Baum des Lebens in seiner Mitte hatte, so die Kirche, Gottes Garten, dies Mysterium des Lebens, und „wie durch die Natur der Gottheit Gott der Vater im Sohn ist, so ist, sagt man mit Recht, Gottes Sohn als Mensch durch die menschliche Natur seines Fleisches in uns" c. 9. Christi Substanz, seine Natur, geht geheimnisvoll in die unsere ein. — Aber wie wird nun der Herr eucharistisch präsent? Wie der heilige Geist in Maria ohne Begattung den Menschen Jesum schuf, so schafft er täglich in unsichtbarer Macht Brod und Wein zu Fleisch und Blut, täglich wird durch ihn im Wort Christi wie im Mutterschoß Mariens der Leib des Herrn hergestellt (creari, effici, confici c. 3 und 4. Dies ist ein Gedanke, welchen bereits Basilius der Große hat, welcher bei Radbert aber in reichster Ausführung selbstständig wiederkehrt. Es ist, fügt er im zwölften Capitel dieser Schrift hinzu, nicht das Verdienst des Priesters, sondern es ist directe Schöpfung durch das Wort und den heiligen Geist. Dieser Leib aber, welchen wir täglich vom Altar nehmen können, ist derselbe mit welchem der Herr einmal in das himmlische Heiligthum trat, sich dem himmlischen Vater für uns darzustellen c. 7. Es ist derselbe, von welchem wir täglich, ohne daß er verzehrt wird, nehmen. Im Wort des Vaters heißt es: Wachset und mehret euch! Durch dies Wort wird heut noch alles Lebendige geschaffen, nicht als ein Neues, sondern aus demselben Samen. So wird der Leib Christi durch dasselbe Wort nur Leib, durch welches das Wort Fleisch ward, und wohnete

unter uns. Aus jenem Segenswort strömt die Menge der Creaturen fort und fort, wächst und mehrt sich, so strömt jener Reichthum des Fleisches Christi (pullulat ubertas carnis christi, et manet integer christus) und bleibt immer der ganze Christus. — Im Brief an Frudegard heißt es ebenso deutlich, daß der Herr, obwohl er zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt, dennoch nicht verschmäht, täglich im Sacrament durch die Hand des Priesters geopfert zu werden. Und bereits früher war gesagt: „Dasselbe Brod, welches vom Himmel gestiegen ist, wird in diesem Mysterium empfangen, sowie das Fleisch, welches am Kreuz hing, da Christus ganz bleibt, von Allen täglich genossen wird" c. 10.

Radbert will, sehen wir, die Einheit des eucharistischen Leibes mit dem zur Rechten Thronenden, er setzt sie durchweg voraus, wenn er sie bewußt auch niemals herstellt, indem dies nur durch Beseitigung von Schwierigkeiten möglich wäre, welche für ihn nicht vorhanden scheinen. Hierin seinem Zeitgenossen Erigena ähnlich, ist für sein Bewußtsein das von der gelehrten Zeitanschauung geforderte räumliche Außereinander von Himmel und Erde einfach nicht vorhanden, und indem der jenseitige Leib auch in der disseitigen Welt sacramentlich immer neu erscheint, ist durch die Energie dieses Gedankens, ist in der Einheit des Leibes des Herrn wie seines mystischen Leibes der Kirche, jene Zweiheit thatsächlich aufgehoben, oder die Realpräsenz hergestellt, allerdings nur durch Macht des heiligen Geistes, durch eine jedesmalige Schöpfung. Es ist nicht so, als wäre der Herr seiner Natur und Macht nach selbstthätig speisend gegenwärtig, sondern durch ein Schöpfungswunder wird der Entfernte, durch außerhalb seiner liegende Mittel wird der Leidende gegenwärtig gesetzt. Dann aber ist er, das braucht als bekannt nicht erwähnt zu werden, so völlig und sinnlich gegenwärtig, daß Radbert voll der Legenden ist, in denen der Herr, in Gestalt eines Kindes etwa, aus der Hostie hervortritt, den Priester umarmt und in die Hostie sich wieder zurückzieht. Wir werden bei Gerson darauf zurückkommen.

Während ein Haimo von Halberstadt, ein Remigius von Auxerre sich offenbar in den bei Radbert durchschlagenden Gedanken der Einheit des himmlischen und des eucharistischen Leibes vertieften, und damit eine Realpräsenz des Erhöhten, also restrictive Ubiquität, nach ihrer Ansicht schon hatten, gab es eine Reihe von Theologen, welche diese Idealität nicht verstehen konnten. Dahin gehören Rabanus und Ratramnus.

So anerkennenswerth der Eifer seines Commentators Boileau ist,

man wird doch Harduin kaum widersprechen können, wenn er Ratramnus, um nur von diesem hier zu reden, des Calvinismus beschuldigt. Es sind deutliche nicht miszuverstehende Worte, in denen er in seiner Schrift über Leib und Blut des Herrn seinem Fürsten seine Ansicht über die Nießung eines geistlichen Leibes Christi darlegt. Ich will nur auf den neunundvierzigsten Satz hinweisen (Migne S. 147), wo klar gesagt wird, daß der sichtbare Theil des Sacraments den Leib, die unsichtbare Substanz aber oder die Macht des göttlichen Worts: die Seele der Gläubigen speise. Hierzu kommt, daß diese Substanz als Bild und Unterpfand erscheint, während der Leib Christi immer die Wahrheit und das Ziel ist, der Leib, welcher bleibt, wenn auch dieser mystische sacramentliche Leib auf Erden in Wegfall kommen wird. — Es kann uns die Sacramentslehre des Ratramnus hier aber nicht an sich, sondern nur insoweit interessiren, als sie erklärt, wie er nun eine völlige Zweiheit der Leiber des im Himmel befindlichen und des mystischen auf Erden annimmt. Den himmlischen Leib finden wir sehr derb in seinem Gefüge von Knochen und Nerven in genauer Gliederung geschildert, den mystischen Leib als geistige Macht, unsichtbare Energie und Gotteskraft gezeichnet, oder als Substanz des ewigen Lebens bestimmt. Leib und Blut heißen beide „Leiber", jener der jenseitigen Realität, dieser des disseitigen Mysteriums. Welch eine Differenz beider Leiber! so ruft Ratramnus selbst mehr als einmal aus.

Wenn Paschasius gleich im ersten Kapitel sagt, in der Hostie sei „nichts Anderes, als was von Maria geboren ist, am Kreuz gelitten hat, aus dem Grabe auferstand", so anders Ratramnus. Er macht es sich gradezu zur Aufgabe, die Nicht-Identität des eucharistischen und himmlischen Leibes zu erweisen. Es ist das grade die zweite der beiden Fragen, die er für Karl den Kahlen zu beantworten übernimmt. Der Leib, den der Herr getragen, ist sichtbar und tastbar (69), der im Sacrament unsichtbar. Sie unterscheiden sich wie Corporelles und Spirituelles. „Jenes Fleisch, welches gekreuzigt ist, ist aus dem Fleisch der Jungfrau gemacht, besteht aus Knochen und Nerven, ist umschrieben mit den Linien menschlicher Glieder, ist zu eignem Leben und entsprechenden Bewegungen durch die vernünftige Seele gebracht. Das spirituelle Fleisch aber, welches das gläubige Volk spirituell nährt, besteht seiner äußern Form nach aus Mehl vom Bäcker gebacken, nicht aus Nerven und Knochen." Man muß im Auge behalten, daß Ratramnus die derb sinnliche Auffassung bekämpft. Kommt er dadurch zu dem

Extrem, außer dem irdischen Element in der Eucharistie und hinter demselben nur eine geistliche Nießung (72—77. 89), nur ein Unterpfand anzunehmen, so ist die Untersuchung hierüber unsere Sache nicht. Es genügt, den Fleiß zu notiren, welchen Ratramnus auf die Feststellung der Nicht-Identität verwendet, indem dieses auch dann noch feststeht, und grade für die katholische Doctrin um so bedeutsamer ist, wenn die Orthodoxie des Mönchs von Corbie wirklich durchgesetzt werden sollte.

Was Radbert mit der leiblichen Gegenwart des Herrn im Altarsacrament gewonnen, es war also für die Schule noch lange nicht errungen. Man muß dessen eingedenk bleiben, was sie in ihrer aristotelischen Ausbildung fordern mußte, wenn man Berengar von Tours bespricht. Er weiß den Leib Christi im unzugänglichen Himmel jenseits der Sphären, und fragt, wie dieser Leib auf die Erde komme, oder zugleich auf Erden sei. Mit großer Geringschätzung auf Radbert herabblickend, findet er, daß man durch diese Transsubstantiation zwei Leiber, einen im Himmel vollendeten, einen auf Erden immer neu entstehenden gewinne. Er hat, in die antike Weltanschauung gebunden, dazu ein Recht. Und wie macht er diese Anschauung geltend!

Man kann keinen besseren Vertreter dieser Anschauung finden, welche die Gegenwart des Herrn, die Präsenz der menschlichen Natur desselben überhaupt verwirft, als Berengar. Es ist ungemein lehrreich, seine von Lessing entdeckte Schrift über das heilige Mahl gegen Lanfranc einzusehn, deren Herausgabe in Berlin 1834 Neander besorgte. Man staunt über die Nacktheit, worin hier alle diejenigen Einwürfe vortreten, welche in der Reformationszeit von Neuem aufleben und von Zürich bis Heidelberg variirt werden. Der heilige Geist selbst, ruft Berengar, tritt dem Satz entgegen, daß des Herrn Leib auf dem Altar sei, denn er bezeugt, daß Christus leiblich zur Rechten des Vaters sitze bis er alle seine Feinde lege zum Schemel seiner Füße, und der Apostel bezeugt, daß der Himmel ihn einnehmen müsse, ja alle Apostel glauben, daß er dort sitze bis er kommt, zu richten die Lebendigen und die Todten. Wäre die Einbildung möglich, daß dieses Herrn Leib auf den Altären gegenwärtig sei, so würde ja tausendmal, tausendmal täglich Christi Leib vom Himmel herabgeworfen (dejici), weil tausend = tausendmal täglich des Herrn Mahl auf Erden gefeiert wird, und tausendmal, tausendmal müßte er in den Himmel zurückkehren müssen, wo er zur Rechten des Vaters seinen Ort hat. Und man nehme an, tausend Priester läsen die Messe zu derselben Zeit, so würde doch nur Einer

den Leib Christi auf dem Altar wirklich gegenwärtig haben können. So haben ihn ja alle Anderen nicht. Es muß demnach bei der geistigen Deutung bleiben, da, was überall in so verschiedenen Orten geopfert werden und zugegen sein soll, nur etwas Geistiges, nichts Leibliches sein kann. Wolle man aber nur einen Theil des Leibes auf dem Altar etwa gegenwärtig sein lassen, so müsse man ja annehmen, daß der Leib Christi im Himmel zerschnitten, und der abgeschnittene Theil auf die Erde herabgelassen würde. Uebrigens sei man ja auch durch diese neue Lehre genöthigt, zwei Leiber Christi anzunehmen, den einen, welcher seit tausend und mehr Jahren zur Rechten Gottes sitzt, den andern, welcher völlig neu auf dem Altar, wie die Schlange aus dem Stabe Mosis verwandelt, entstehen soll. Zu dieser Thorheit kommt jene, daß der so entstehende Leib die Accidenzien des Brodes an sich bewahren soll. Aber sehen wir davon ab, er bleibt ein verweslicher, mit der Hand zu brechender, mit den Zähnen zu zermalmender Leib, während der im Himmel erhöhte jedem Leiden entnommen ist. S. 194 ff. — Demnach wird man die Verachtung natürlich finden, mit welcher Berengar namentlich den „Mönch von Corbie" behandelt, welcher ihm doch, halten wir die Lust an Mirakeln der Zeit zu gut, auch als Schriftsteller überlegen ist, sowie er in kräftiger Sinnlichkeit und idealem Schwunge das anscheinend Starre zu zwingen versteht. Berengar mag, so rührend seine Stellung und Verlassenheit den Zeitmächten gegenüber erscheint, uns das Gebundensein in das blos verständige Denken zeigen.

Grade die Frage nach der Identität des himmlischen und sacramentlichen Leibes ist es, die auch im Streit mit Lanfranc hervortritt. Die wesentliche Einheit behauptet auch dieser. Allerdings mit wenig Recht, denn während er den himmlischen also jenseitigen Leib palpabel nennt, bezeichnet er den sacramentlichen also diesseitigen als intelligibel und spirituell.

Anders liegt die Sache wieder bei Guitmund. Er wird in seinem die Väter glücklich benutzenden, und ebenso selbstständigen Buch über die Wahrheit des Leibes und Blutes des Herrn durch die Fragen Rogers, denn das Ganze ist in die Form des Dialogs gebracht, auf die Behauptung Berengars einzugehn genöthigt, daß ja der Herr bis zum Weltende vom Himmel aufgenommen sei. Wir glaubten, ruft er aus, Christus regiere im Himmel. Berengar will, er sei im Himmel eingesperrt. Und doch sagt Augustin, jedem Heiligen sei es gegeben, einstmals, wo sein Geist nur sein wolle, dort auch körperlich zu sein.

Und Christus soll so ohnmächtig sein, daß er, nachdem er seinen Körper in den Himmel erhoben nicht einmal eine Stunde mit demselben auf Erden sein könne. Sollte das der Apostel meinen können? Ebenso wenig wir schließen dürfen, daß Anna wirklich und buchstäblich niemals den Tempel verlassen habe, da es doch von ihr heißt: die kam nimmer vom Tempel! So dürften wir sagen, Christus steige täglich leiblich vom Himmel herab. Aber Christus braucht den Himmel nicht zu verlassen, um auf Erden geopfert zu werden. Denn er ist ganz im Himmel, während sein ganzer Leib wahrhaftig auf Erden genossen wird (in coelis totus dum totum corpus ejus vere manducatur in terris). Um den Satz zu verdeutlichen gebraucht Guitmund das Beispiel vom Wort, welches zugleich an unzähligen Orten völlig hörbar wird. — Hier hat Guitmund von Aversa schon, was von Luther benutzt wird.

---

§ 44. Die Scholastik bis Duns.

Im Verfolg unserer Uebersicht, für welche wir auf Vorarbeiten nicht oft zu verweisen vermögen, erwähnen wir zuerst zwei wenig Beachtete.

Für Rupert von Deutz war es leicht, die Einheit des Leibes Christi festzuhalten, denn der Leib des Herrn blieb an seinem Ort, indem er die Elemente des Sacraments nur assumirte. So sagt er denn auch ausdrücklich im sechsten Buch zu Johannes: „Die Einheit des Worts macht, daß der Körper eins sei, daß das, was damals am Kreuze hing, und das, was jetzt der Glaube der Kirche mit heiligem Munde schafft, (conficit) ein Leib ist, ein Fleisch, sage ich, und ein Blut.“ Das konnte er sagen, denn er ließ den Leib des Erhöhten unberührt. Dieser Leib aber zog die Elemente des Brodes, die allerorten consecrirt wurden, in seinen Bereich, ja ließ sie in seinen Leib eingehn, welches Alger und Spätere ihm ernst rügten. Hier ist eine ältere, von der Lehrentwicklung der Kirche nur überholte Anschauung, die der griechischen Väter, wieder einmal hervorgetreten.

Die Bedeutung Ruprechts liegt aber in dieser Geltendmachung der Einheit des himmlischen und eucharistischen Leibes. Rabanus hatte sie nicht gewahrt, sogar preisgegeben. Auch Lanfranc hatte sie nicht fest-

gehalten, wenn er, die substanzielle Einheit betonend, die accidentielle Verschiedenheit annahm. Dieses war die Stellung Vieler. Den Leib in der Hostie nannte man: unsichtbar, intelligibel, spirituell, den im Himmel sichtbar und palpabel. Wir haben oft darauf hinzuweisen gehabt. In Ruprecht schlägt die ältere Betonung der Einheit, früher noch leichter, erst durch Paschasius so erschwert, kräftig durch. „Dieser Leib, hatte Chrysostomus gesagt, welcher im Opfer des Altars gebrochen wird, ist gekreuzigt und gegeißelt. Was im Kelch ist, das ist was aus seiner Seite floß." So betonte Remigius, wie oben angedeutet, die alte Anschauung, nach welcher, wie der aus der Jungfrau genommene Leib der Leib des Herrn wird, das Brod in den Leib Christi übergeht, „denn die Fülle der Gottheit, welche im Herrn ist, erfüllt auch jenes Brod." Durandus beweist im vierten Theil seines Buchs „über Leib und Blut Christi" umständlich aus Ambrosius die Identität des Leibes.

Ebenso lehrte sehr entschieden Alcuin. Ruprecht schloß sich an, und damit ist gegeben, daß er geneigter sein mußte, den Leib des Erhöhten in die irdischen Elemente treten, oder diese von ihm assumirt werden zu lassen, als gerade die productive Herstellung des Leibes durch das priesterliche Wort oder die Intercession des heiligen Geistes zu betonen. Denn die Betonung des confici führt immer zur zusammenhangslosen Multiplication des Herrn. Ob Rupert die Impanation lehrt wie Bellarmin und Vasquez behaupten, oder ob sein Vertheidiger der Mauriner Gerberon Recht hat, liegt uns hier fern. Es kommen Sätze vor, welche die Impanation, jedenfalls die Bewahrung der Substanz der irdischen Elemente, zu verlangen scheinen. Uns liegt an seiner Betonung der Einheit des Leibes des Herrn. Die Einheit des Worts macht den einen Leib des Herrn, und was damals am Kreuz hing und was jetzt der Glaube der Kirche mit heiligem Munde schafft, es ist ein Leib, ein Fleisch und ein Blut. — Eingehend redet er hierüber, wo er zeigt, daß es Denen auf Erden durch dieses Sacrament möglich sei, in den Himmel zu steigen (de div. off. II. 11). Und hier kommen bedeutsame Worte vor: „Das Fleisch Christi, welches vor dem Leiden nur das Fleisch des Wortes Gottes war, ist durch die Passion so gewachsen, ist so ausgebreitet, hat so die ganze Welt erfüllt (implevit), daß es bewirkt, daß alle Auserwählten — daß Gott und Menschen ewig zu einer Kirche verbunden werden. Jenes Fleisch war das eine Waizenkorn, welches wenn nicht in die Erde gefallen, todt

gewesen wäre, und jetzt nachdem es gestorben ist, auf dem Altar wächst, in unsern Händen und Leibern Frucht bringt, und, wenn der große und reiche Herr der Erndte aufsteigt, das fruchtbare Land, in welchem es wächst mit sich in die himmlischen Scheunen führt." Es sind immer, wie man sieht, weitgreifende, die später hervortretende Universalität der Anschauung vom Leibe des Herrn vorbereitende Gedanken, welche hier auftreten, um die Zweiheit des jenseitigen und diesseitigen Leibes von ihnen aus zu überwinden. „Es sind nicht zwei Leiber, der welcher vom Altar und der welcher aus dem Schoß der Jungfrau angenommen ist, es ist ein und dasselbe Wort und ein und derselbe Gott, oben im Fleisch, hier im Brod." Wenn über die Elemente das heilige Wort wie ein Strom sich ergossen hat, so nimmt der Herr sogleich vom heiligen Altar das Brod und den Wein in seinen Leib und Blut auf (transferendo suscipit) mit derselben Kraft, Macht und Gnade mit welcher er unser Fleisch aus der Jungfrau Maria annehmen konnte c. 2. Wir haben hier eine adductive Transsubstantiation, aber im Gegensatz zu der Bellarmins. Bei diesem ist das Brod addutiv, bei Ruprecht der Leib des Erhöhten.

Eine denkwürdige Schrift ist diejenige Alger's von Lüttich über die Wahrheit des Leibes und Blutes des Herrn in der Eucharistie. Erasmus, welcher sie 1535 zu Köln wieder drucken ließ, und mit einem Vorwort versah, hat mit seinem Lobe vollkommen Recht. Alger verwendet die Ergebnisse seiner ungemeinen Belesenheit in völlig selbstständiger Weise. Er ist gewandt und geht auf die ganze Reihe der praktischen Fragen ein, welche zu beantworten und in's Einzelnste zurechtzulegen die alte Theologie sich nicht zu gut dünkte.

Sehr ernst widerlegt er Rupert von Deutz. Die Aufstellung, als sei der Herr im Sacrament impanirt wie er in Maria incarnirt sei, als nehme er also wie damals das Fleisch, so jetzt das Brod in Personal-Union an sich, verwirft er im sechsten Kapitel seines Buchs mit Entrüstung. Hält er die Wandlung der Substanz fest, so erklärt er sich nun ebenso ausdrücklich gegen den Wahn, als entstehe durch die Wandlung neues Fleisch und neues Blut. Man habe gesagt, wie der Herr auf Erden wandelnd, die Speise, welche er zu sich nahm, damit in sein Fleisch und Blut verwandelte nach Art der Natur, so verwandle der Erhöhte fortwährend Brod und Wein der Erde in seinen verklärten Leib aus Gnade. Aber dabei sei nicht bedacht, daß dort neues Fleisch und neues Blut durch Veränderung der Form der Speise gewonnen sei,

während die Substanz dieselbe blieb, dieselbe irdisch materielle Natur. Im Sacrament dagegen wird die Substanz grade umgesetzt, während die Form bleibt, und es wird nicht neues Fleisch und Blut erzeugt, „sondern die existirende Substanz des Brodes und Weins wird in die coexistirende Substanz des Leibes Christi so verwandelt (mutatur in coexistentem substantiam), daß durch ihre Verwandlung im Leibe Christi nichts verwandelt, durch sie als Neues nichts erneuert wird." Denn ist der Leib veränderlich, so wird er entweder vermehrt, oder vermindert. Es ist aber der unverwesliche Leib, in welchem auf völlig geheimnisvolle Weise die verwesliche Substanz übergeht, so daß der Erhöhte sich selbst den Communicanten austheilt, wie er es auf Erden that, wo er sich nach Augustins Auslegung des 33. Psalms in seinen Händen trug und seinen Jüngern gab. Er war, wiewohl derselbe, doch in doppelter Form, natürlich und sacramentlich, vorhanden. Obwohl sterblich noch, gab er sich sacramentlich unsterblich, obwohl sichtbar vor seiner Jünger Augen, gab er sich ihnen unsichtbarer Weise. Wir haben also eine „Identität der Substanz und Verschiedenheit der Form" desselben Leibes anzunehmen c. 8. Um diese Identität ist es denn nun zu thun. Deshalb wird Pabst Leo, es wird Basilius angeführt, um zu zeigen, daß wir den Leib des Herrn im Sacrament so empfangen, wie er nach der Auferstehung geworden ist. Und nun nehme man an, fährt Alger fort, daß verklärte Leiber durch keine Schwere und also Langsamkeit nach Augustins Zeugniß verhindert werden. Sind unsere einstigen Leiber mit dieser Agilität ausgestattet, wievielmehr der Leib unseres Hauptes dem über diese Schnelligkeit hinaus „noch alle Gewalt im Himmel und auf Erden" gegeben ist, so daß er in Einheit der Person mit Gott Alles vermag. Wenn unsere Leiber geistlich sein werden, weil sie leiblich mit dem Geiste verbunden sind, wie anders als göttlich wird der Leib Gottes (Christi) sein, weil er mit Gott verbunden ist. Wir werden nicht sagen, daß das göttliche Fleisch substanziell dasselbe wie Gott sei, aber weil ihm Alles unterworfen ist außer dem, der ihm Alles unterworfen hat, wie der Apostel sagt, und weil, wie der Sohn Gottes selbst bezeugt, ihm alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, so glauben wir, daß das Fleisch durch Einheit der Person so mit Gott verbunden ist, daß es dasjenige durch Gnade hat, was Gott seiner Natur nach besitzt. Wenn wir also dereinst, und die Engel jetzt schon, die Fähigkeit haben, die größtmöglichen räumlichen Entfernungen ohne jede Zeitdauer durch einfache Schnelligkeit zu durcheilen, so ist da=

mit nicht die Eigenschaft schon gegeben, vermöge welcher man an dem Ort bleibt, von welchem man sich entfernt. Diese ist ein Privileg des Leibes (caro) Christi allein, welcher über alle Creatur erhöht, über und außer allen Creaturen so von Gott ausgezeichnet ist, daß er durch die Allmacht, welche ihm im Himmel und auf Erden gegeben ist, ganz, völlig, substantiell sowohl im Himmel als auf Erden ist, und zwar wo er nur will, und so, daß er nicht von einem Ort zum andern geht, sondern dort, wo er ist, bleibt, und doch anderswo, wo er nur will, existirt. Denn welche Allmacht würde er doch von dem, welcher ungetheilt überall ist (totus ubique) erhalten, wenn er nicht, wo er nur wollte, substanziell und ganz sein könnte? Oder in welcher Beziehung würde er sich von den Engeln unterscheiden, über welche er erhöht ist, wenn er nicht anders, als in Bewegung von Ort zu Ort auf Erden und im Himmel sein könnte? Und bedenkt man, wie das menschliche Auge im Augenblick unendliche Weiten durcheilt, wie würde er diese Creaturen überragen, „wenn sein Sein im Himmel und auf Erden nicht seiner Macht, sondern seiner Schnelligkeit zugeschrieben würde?" c. 13. So ist der Herr, welcher hinsichtlich der menschlichen Form sich uns entzog, aber nicht weniger substanziell und wahrhaftig im Sacrament sich uns darbietet, hier und dort leiblich gegenwärtig, weil er eine Person mit dem ist, welcher nirgends fehlt. So ist Christi Leib sowohl im Himmel, als in der Welt gegenwärtig, wird ungetheilt vertheilt und unaufgezehrt genommen. Er ist an den verschiedensten Orten derselbe Herr, leiblich und wirklich, und völlig gegen die Natur der Leiblichkeit gegenwärtig wo es ihm gefällt.

Man wird nicht leugnen, daß diese Aussprüche von großer Bedeutung sind. Sie leiten die Realpräsenz, welche sie vom Willen abhängig machen, sie leiten diese Ubiquität aus der Art der Leiblichkeit des erhöhten Menschensohns ab, während die gleichzeitige und spätere Wissenschaft auf diese nicht zu blicken, sondern die Omnipräsenz durch die Wandlung der Elemente im Sacrament ausschließlich zu erzielen suchte. Allerdings kennt Alger eine Realpräsenz innerhalb der Kirche im eigentlichen Sinn und unabhängig vom Sacrament der Eucharistie nicht, die eucharistische Präsenz bildet also auch hier die wunderhafte Ausnahme, indem durch jedesmalige Wunder der räumlich entfernte nicht central der Kirche innewohnende Herr sich manifestirt. Dennoch finden wir hier vortreffliche Ansätze.

Jedenfalls dürfen wir Thomas von Aquin in diesem Zusammen-

hang nicht übergehen. „Einige haben, sagt er, angenommen, nach der Consecration bleibe die Substanz des Brodes und Weins im Sacrament zurück. Das läßt sich nicht aufrecht halten, zunächst weil durch diese Behauptung die Wahrheit dieses Sacraments aufgehoben wird, zu welcher dieses gehört, daß der wahre Leib Christi in diesem Sacramente sei, wo er vor der Consecration nicht ist. Etwas kann aber dort, wo es früher nicht war, nur, sei es durch Ortsveränderung, sei es durch Verwandlung sein, wie das Feuer etwa in einem Hause seinen Anfang dadurch nimmt, daß es in das Haus hineingetragen wird, oder dadurch, daß es dort entsteht. Es liegt aber auf der Hand, daß Christi Leib seinen Anfang in diesem Sacrament nicht durch räumliche Bewegung gewinnt, zuerst weil daraus folgen würde, daß er dann im Himmel zu sein aufhören müßte, denn was sich räumlich bewegt, gelangt nicht an einen Ort ohne den früheren verlassen zu haben; zweitens weil jeder räumlich bewegte Körper alle dazwischen liegenden Medien durchschreitet, welches hier nicht gesagt werden kann; drittens weil es unmöglich ist, daß eine Bewegung desselben räumlich bewegten Körpers sich zugleich auf verschiedene Oerter erstreckt, indem doch an mehreren Orten zugleich der Leib Christi in diesem Sacrament gegenwärtig zu sein beginnt. Daraus folgt, daß Christi Leib nur durch Verwandlung einer Substanz im Sacrament beginnen kann, welche nach eingetretener Verwandlung also nicht mehr vorhanden ist“ P. III. qu. 75. art. 2. Abgesehn also von der vermeinten Nöthigung durch die Einsetzungsworte wird Thomas zur Annahme der Transsubstantiation als eines ihm unvermeintlich scheinenden Hülfssatzes durch die Vorstellung gezwungen, daß Christi Leib, um in die Hostie treten zu können, den Himmel verlassen und durch weite Mittelregionen etwa sich bewegen müsse. Es ist nach Thomas eigentlich gar nicht Eigenschaft des Körpers Christi, an mehreren Orten zu sein. Es kommt diese Existenzweise keinem Leibe, so auch nicht demjenigen des Herrn zu. Das Sein in mehreren Orten zugleich hat er demnach nur accidentiell, durch die Conversion der Elemente. Er ist dann nicht in seinem, er ist im Ort des Brodes. Er ist nicht im Ort, sondern im Sacrament. Und nicht als verklärter, nicht als mit der Gottheit geeinter Leib, sondern nur als terminus conversionis ist er darin. Sein Sein im Sacrament ist so wenig Ergebniß seiner höheren Natur, daß dieses Sein an verschiedenen Orten zugleich ebenso einem Stein zukommen würde, wenn es Gott gefallen sollte, die Substanz des Brodes in Stein zu verwandeln p. 619. Endliches und

Unendliches sind als solche nur durch ihre Quantität. So hat der Leib in seiner Quantität keinen Grund für sein Sein im Sacrament, der Grund liegt mehr in der Verwandlung des Elements in ihn hinein. Und so kommt es bei dem Sein in vielen Orten weniger darauf an, ob das Subject dieses Seins endlich oder unendlich ist, die Zahl der Orte, wo es sein könnte, wird durch die Zahl der Objecte, der Elemente bestimmt, in welche es verwandelt werde p. 623. So wird doch die Aussage, daß der Leib aus Maria in der Hostie sei p. 618 wesentlich modificirt. Dieser nun erhöhte, verklärte Leib hat ja gar nicht die Eigenschaft, welche der im Sacrament entstandene besitzt, ist folglich essentiell nicht derselbe. Der erhöhte ist organischer Leib, der im Sacramente ist quantitätsloser Leib, Leib ohne jede Ausdehnung, Leib im mathematischen Punkt. Diesen Leib konnte nur Thomas in dieser Weise gewinnen, da seinem Realismus die Quantität eine vom Körper ablösbare Sache ist. Aber die Identität des Leibes des Herrn gewann er nicht. (Parma-Ausg. v. 1852.)

Gleich im Anfang der zehnten Distinction des vierten Buchs der Sentenzen gibt Scotus seine Gedanken über Substanz und Quantität. Wenden wir mit ihm auf das Sacrament an, so ist der Leib des Herrn als Substanz in der Hostie. Nur durch Concomitanz ist auch die Quantität des Leibes vorhanden. Der erste Terminus der Verwandlung gibt nur die Substanz. Vermöge des zweiten Terminus ist der Leib in voller Ordnung seiner Theile durch acquisitive Bewegung innerhalb der Hostie. Aber der Herr ist nicht körperlich afficirbar darin, sieht deshalb auch nicht irdische Objecte, weil er Sinnorgane nicht besitzt, schaut dagegen intuitiv und intellektuell. Wie der Engel die ihm entsprechenden intelligibelen Dinge erblickt, wenn er in die Erdwelt tritt, so der Herr im Sacrament die Seele des Priesters. Allerdings hat der Herr dieses Schauen, wie überhaupt die Seele, nur durch Concomitanz im Sacrament, denn nur der substanzielle Leib ist ja erster Terminus der Conversion ausschließlich, aber er hat dies Schauen doch in der Hostie. Darum geht ihm wesentlich Nichts ab, wenn er auch allerdings im Himmel, wo er himmlisch quantitiv ist, auch die peripherische Sensation durch das gewöhnliche Auge, also das leibliche Sehen besitzt. Ja man könnte sagen, daß ihm in seinem Sein in der Hostie etwas zugehe, nämlich eine intellektuelle Anschauung, welche er im Himmel nicht hat qu. 5. Körperliche Akte kann dagegen der Herr in der Eucharistie nicht vornehmen, Wirkungen in die Körperwelt hinein nicht üben. Nur

eine geistige, durch Körperlichkeit nicht vermittelte, also unmittelbare Wirkungsweise kommt ihm zu. Er würde also aus seiner Seele heraus einen Engel erleuchten, mit ihm reden können, eine Wechselbeziehung, welche rein im Bereich der Geisterwelt, also völlig illokal sich vollzieht. Die Bewegung aber, welche man dem in der Hostie Gegenwärtigen einzuräumen hat, kann keine organische, kann nicht die Gliederbewegung irdischer Körper, sie kann nur eine solche sein, vermöge derer das Ganze zugleich fortbewegt wird, wie dies auch die Bewegung der Engel ist, und einst die unsrige gleichfalls sein wird qu. 7.

Bisher finden wir bei Scotus fast nur Instanzen gegen die Identität des erhöhten und des in der Hostie befindlichen Leibes des Herrn. Doch dürfen wir auch eine andere Seite nicht unbeachtet lassen.

Scotus für seine Person würde durch eine Lehraufstellung, welche neben dem Leibe des Herrn im Sacrament auch die Substanz des Brodes beibehält, weit mehr befriedigt sein. Die Wahrheit der Eucharistie, sagt er ausdrücklich, kann ohne jene Transsubstantiation bewahrt werden. Er findet, daß durch dieselbe das Verständniß ungemein erschwert sei. Aber die Kirche hat das Näherliegende verworfen, das Schwerere erwählt, ihr hat man Folge zu leisten. dist. 11. qu. 3. Das ist seine Stellung. Sie erklärt uns vielleicht, wie er vermocht werden mußte, eine Theorie zu suchen, die ihn über die Enge der wirklichen Transsubstantiation in Etwas emporhob. Denn er stellt der productiven Conversion, derjenigen Wandlung, welche das Object förmlich schafft, eine andere gegenüber, die adductive Conversion. Sie schafft nicht, sie führt nur das schon Daseiende herbei, bringt also den Leib des Herrn in die Hostie. Sie schafft nicht die Sache, sondern nur ihre Gegenwart in dem bestimmten Ort qu. 3, 23. — Man sieht, wie folgenreich diese Auffassung hätte werden können. Man entging so der Schwierigkeit, den Leib des im Himmel Erhöhten substanziell durch jede Consecration vermehrt, immer durch neue Wandlung irdischer Elemente anwachsen zu sehn. Diese adductive Conversion war der Weg, aus einem Haufen von Widersprüchen zu entkommen. Indeß der Ausspruch der Kirche ließ den Weg nicht weiter verfolgen. Die Identität des himmlischen und des eucharistischen Leibes aber war so anzubahnen, und bildet das unbewußte Ziel der scotistischen Theorie. Die Subintranz reichte für sie nicht aus. Es ist die Annahme, daß der Leib des Herrn in der Hostie, statt nach Aussen in ein Nebeneinander der Glieder hinein sich zu entfalten, umgekehrt Glied in Glied hinein zurückziehe, so daß ein Glied

in das andere und in jenes wieder ein anderes Glied sich schiebe. Scotus fühlte die Unmöglichkeit dieser Hypothese und es trieb ihn, wie wir sahen, auf neue Straßen.

---

§ 45. Von Peter d'Ailly bis Biel.

Es sei vergönnt, noch die Ausläufer der Scholastik kurz zu beachten. Es sind die, welche unmittelbar vor den reformatorischen Bewegungen, an diese reichend, eine lange Geschichte in sich nochmals wiederholend darstellen, und wissenschaftliche Hülfssätze wie begriffliche Formeln der neuen theologischen Entwicklung, sobald diese systematisch zu arbeiten begann, darboten. Vom andern Gesichtspunkte aus haben Dieckhoff und Steitz sie neuerdings ins Auge gefaßt.

Peter d'Ailly, welchen, wie wir wissen, Luther sehr wohl studirt hatte, sagt ganz ausdrücklich, daß derselbe Leib des Herrn local im Himmel, real im Sacrament sei. Dort ist er circumscriptiv, also vom Raum umgeben, so in den Raum eingedrungen, daß ein Theil des Leibes in diesem, ein anderer in jenem Theil des Raumes sich befindet. Im Sacrament ist er diffinitiv, so daß das Ganze im Ganzen und das Ganze auch in jedem Theil ist, so wie also die intellektuelle Seele den Leib bewohnt. So ist es also sehr unnöthig, zu untersuchen, ob der Leib des Herrn in der Hostie sitze oder aufgerichtet stehe. Dieser Leib hat nicht Theil außer Theil, wohl aber organische Gliederung, — organica partium distinctio — also auch innere Ordnung der Theile, wozu das Auseinander und die Entfernung von einander ohne Weiteres nicht gehört. Er hat die Disposition, und dies ist nicht verwischt, wenn etwa Haupt und Hand innerhalb der Hostie genau in demselben Punkte sind. Ebenso wenig Widersprechendes enthält es, wenn der Herr in einer Hostie bewegt wird, in der andern ruht. Die menschliche Seele, welche difinitiv den Leib durchwaltet, wird in der Hand bewegt, während sie im menschlichen Fuße etwa ruht, ein Bild, welches vom Kardinal angeführt, zugleich seine Vorstellung von der Einheit des Leibes beweist, welcher in mehreren Hostien derselbe ist. Weniger nehmen uns die Untersuchungen über die Art der Bewegung des Leibes in und mit der Hostie ein, Untersuchungen über organische und unorganische Bewegungs-

weise, welche Treffliches enthalten. Uns liegt auch die bedeutsame Stelle der sechsten Quästio fern, in welcher es sehr möglich gefunden wird, daß die Substanz des Brodes der Substanz des Leibes in der Hostie coexistire. Straßb. Ausg. 1490: valde possibile est substantiam panis coexistere substantiae et corporis. — Er denkt diese Coexistenz sich in Form einer Union, indem der Leib Christi das Brod assumirt. Uns soll diese Möglichkeit, die er setzt, ohne sie angesichts der Kirchenlehre sich anzueignen, indem er damit sich an die Seite Ruprechts von Deutz stellen würde, hier nur zeigen, daß er die Identität des himmlischen und sacramentlichen Leibes festhält. Es ist der eine erhöhte Leib, in welchen durch Assumption das Brod eingefügt wird. Natürlich liegt die Erde vom Himmel weit entfernt, aber dies ist keine Instanz gegen diese Einheit. Denn „es ist nicht zugegeben, daß der Leib Christi vom Himmel nach dem Sacrament hin bewegt werde, weil von einem Ort her bewegt werden so viel ist, als den Ort verlassen; daher wird der Leib Christi durch eine Veränderung bewegt, welche vom Sein im Himmel zum Sein im Sacrament sich vollzieht, weil er zugleich im Himmel und im Sacrament zu suchen ist.“ In dieser Darstellung trifft der Kardinal, wie er selbst sagt, mit Scotus und Occam gegen Thomas zusammen. Sie steht gleichfalls auf der Voraussetzung der Identität des Leibes des Herrn, die er aber auch geradezu betont, wenn er sagt, Christus habe „im Sacrament eben dieselbe menschliche Natur, welche er im Himmel hat.“

Der Kanzler Gerson lehrt in seinem Sermon über das Nachtmahl am Tage des Leibes Christi die völlige Verwandlung des Elements in den Leib des Herrn, in derselben Weise, wie die Speise in unserem Leibe in Fleisch und Blut verwandelt wird. Der Leib des Herrn aber ist im Himmel, und in diesen Leib wird das Brod verwandelt. Wäre der Leib des Herrn nicht vorher, vor der Weihe, bereits existent, so müßte er ja von Neuem geschaffen werden. Er ist aber bereits vorhanden. Der Leib Christi ist überall, in der Hostie persönlich. (Corpus Christi est undique; in hostia personaliter. Bd. I, p. 569 der Pariser Ausgabe von 1606.) Gerson unternimmt den Beweis der Möglichkeit einer Existenz derselben Person an mehreren Orten zugleich. Denn die Person des Herrn, Blut, Seele, Gottheit, Alles ist durch Concomitanz in der Hostie, in welcher nur das Fleisch durch Conversion ist. Daß eine Person an mehreren Orten zugleich sein kann, zeigt er an Ambrosius,

welcher in Mailand, die Messe celebrirend, am Altar stand, und zugleich in Tours an Bischof Martins Sterbebett weilte. So kann der erhöhte Herr überall gegenwärtig sein. p. 570 Zu diesem Anerkenntniß wird aber Gerson durch einen freien Blick in die Gemeinschaft der beiden Naturen in Christo befähigter. Im Sermon über die Geburt des Herrn bekräftigt er es, daß sein Leib sogleich nach der Geburt glorificirt sei, daß der Leib, welcher aus der Jungfrau Maria hervortrat, derselbe war, welcher durch die verschlossene Thür und den Himmel drang. Es ist ungewöhnlich, diesen Durchgang des Leibes des Meisters durch Thür, Stein und Mariens Schoß aus der Eigenschaft dieses Leibes selbst und nicht aus besonderer göttlicher Wunderthat abgeleitet zu sehen. Höchstens gibt man dem natürlichen Leib für den bestimmten Zweck eine der Eigenschaften verklärter Leiber. Hier müßte dieses also die Subtilität sein. Bei Gerson ist mehr. Die Idee verklärter Leiblichkeit macht sich wie bei Duns geltend.

Völlig quantitätslos ist der eucharistische Leib bei Occam. Ihm als Nominalisten ist das Quantum vom Raum insofern unabtrennbar, als Raum gerade das Ausgedehntsein der Dinge selbst, also nichts für sich bestehendes ist. Occam mußte also den Leib im Zeichen des Sacraments, in der Hostie, quantitativ und räumlich sein lassen. Er entzieht im Gegentheil aber dem Leibe jede Ausdehnung und reißt die Kluft zwischen himmlischem und eucharistischem Leibe hierdurch völlig wieder auf in Sent. 4 qu. 4. H. Eine Erklärung der Eucharistie, welche die Substanz des Brodes nicht vernichtet, sondern neben der Substanz des Leibes des Herrn stehen läßt, eine einfache Coexistenz des Leibes Christi und des Brodes, wie er sich ausdrückt, würde auch er seiner Anschauung nach nur billigen, wenn es auch „durch Vernunftschluß nicht zu beweisen ist, daß der natürliche Leib Christi die Substanz des Brodes assumire.“ Aber Bedenkliches hat diese Zweiheit der Substanzen in der Eucharistie für ihn nicht. Und so ist erklärlich, daß auch er sich nach Mitteln umsieht, der Schwierigkeit der eigentlichen Transsubstantiation zu entgehen, welche den Leib des Herrn, wie er im Himmel ist, durch jeden Akt neuer Wandlung allerdings anwachsend darstellt. Er unterscheidet deßhalb noch in der angeführten Quästion eine doppelte Mutation, die acquisitive und die deperditive. Die erstere fällt auf die Seite des Leibes Christi, denn er beginnt dort zu sein, wo er bisher nicht war, die zweite fällt auf die Seite des Brodes, welches substantiell nicht bleibt, wo es bisher war. Die Hauptsache aber ist, daß solche Ansätze für die Identität des eucharistischen

und himmlischen Leibes schon wieder nutzlos werden, wenn nun durch das Beispiel der Condensation materieller Substanzen auf ein Minimum zu der Annahme eingeladen wird, daß der himmlische Leib nur punktuell, also ohne Ausdehnung in der Hostie existire. Was Quantität sei, hatte Occam bereits klar gesagt, sie ist nichts Anderes, als die Extension eines Dings, welches Theile hat, unter denen von dem einen zum andern hin eine locale Bewegung möglich ist. qu. 4. G. Die Substanz, welche diese Quantität hat, existirt also in einem andern Quantum, so daß sie als Ganzes zum Ganzen, als Theil zu jedem Theil desselben in Beziehung und in commensurativem Verhältniß steht. Wo dieses nicht stattfindet, da fehlt die Quantität. Und so hat der eucharistische Leib bei Occam die Quantität eingebüßt, ein Defect, welcher uns freilich den Begriff der diffinitiven Seinsform eingetragen hat, den Luther diesem Zusammenhang, in welchem er ihn hier fand, nur zu entnehmen brauchte. Aber in den Centiloquien erst zeigt Occam völlig, welch' ein weittragender Begriff mit der Vorstellung dieser diffinitiven Form der Körperlichkeit gegeben war. Denn ließ die Scholastik die Leiblichkeit des Erhöhten in natürlicher, völlig dimensiver Form, wenn auch nicht ohne Impassibilität und Incorruptibilität, in der jenseitigen Welt starr und räumlich umschlossen verharren, so suchte sie dagegen den diesseitigen, den eucharistischen Leib nicht nur flüssig zu machen, sondern in die ganze Welt hin auszubreiten. Um der bloßen Pluralität desselben für die Altäre auf Erden zu entgehen, wurde die Möglichkeit der Allenthalbenheit desselben gezeigt. Die 21. Conclusion sagt, daß dieser Leib auch den größten Ort ausfüllen könne. „In derselben Weise, in welcher der Leib Christi einem jeden Theile der kleinen geweihten Hostie coexistirt, kann er es auch einer großen und der größten." Die volle Möglichkeit einer Allgegenwart im ganzen Luftraume ist, wie die folgende Conclusion zeigt, gegeben.

In seinen zu Tübingen über den Meßkanon gehaltenen Vorlesungen lehnt sich nun Biel ausdrücklich an die Bestimmungen, welche Occam für das Sein des Leibes des Herrn in der Hostie gewonnen hatte. Ich habe hier vorzüglich die 43. Lection im Auge. Das dimensive Quantum, sagt er dort, habe seine Theile außereinander, Theil außer Theil, läßt also locale Bewegungen von Theil zu Theil zu. Insofern kann der Leib des Herrn im Sakrament kein Quantum sein. Aber allerdings ist er völliger organisirter Leib, welcher also ohne Confusion in seiner Gliederung besteht. (Lit. O. u. U). Wir müssen ge-

stehen, auch hier erscheint eine Reihe verzweifelter Anstrengungen, die Fülle in den Punkt zu bringen, welcher jeder Dimension entbehrt, desto unmöglicher, je klarer Biel auch, neben dem kraft der Conversion erhaltenen Leibe, durch Concomitenz das Blut, die Seele und die Gottheit des Herrn für die Hostie in Anspruch nimmt. Und deßhalb zeigt sich auch hier die Neigung, eine adductive Transsubstantiation zu suchen, wenn ich auch allerdings den Ausdruck bei ihm nicht finde, wie bei Scotus. Biel verwirft die Bezeichnung: Translation, behält die Transsubstantiation bei, aber er verwahrt sich mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Scotus gegen die Vorstellung, als werde der Leib des Herrn neu producirt. Er betont es sodann als eine wesentliche Seite des Begriffs der Wandlung, daß sie Succession in demjenigen Orte sei, in welchem vorher das Brod war (connotat successionem in eodem loco in quo præfuit terminus a quo. in Sent. 4, dist. 11, qu. 1. J.) Der Körper Christi fängt an, dort zu sein, wo er früher nicht war. Und das betont Biel mit Berufung auf Occam in der neununddreißigsten der oben angeführten Tübinger Vorlesungen ausdrücklich, daß der eucharistische auch der himmlische ist. „Der Leib, welcher empfangen ist von der Jungfrau Maria, gelitten hat, begraben, auferstanden, gen Himmel gefahren ist und zur Rechten des Vaters sitzt, der Leib, in welchem der Sohn Gottes kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, ist unter der Gestalt des Brodes wahrhaft und wirklich enthalten."

Biel hat seine Vorlesungen und auch diese, in welcher er so angestrengt eine über die materielle Gebundenheit hinausliegende Daseinsweise des Leibes Christi sucht, und eine Theorie verklärter Leiblichkeit erringt, dort gehalten, wo bald nachher Brenz und Andreä eingehender als Irgendwer in Deutschland nach Luther, auf dem Grunde dieser Gedanken fortarbeiteten, indem sie, was tastend und widerspruchsvoll für den eucharistischen Leib versucht war, systematisch für die erhöhte menschliche Natur Christi in neuer Weltanschauung verwendeten. Die Frage nahm Biel sehr ernst, ob nicht das Gegenwärtigwerden des Leibes Christi in der Hostie durch locale Bewegung dieses Leibes vom Himmel herab zu erklären sei? Aber diese Frage, sehr bezeichnend unmittelbar vor dem Eintritt der lutherischen Bewegung hingestellt, enthielt das ganze Ringen antiker und moderner Weltanschauung über das Nebeneinander von Himmel und Erde, und fordert als Antwort die wirkliche Realpräsenz.

§ 46. Bellarmin und Becanus.

Der Schlag, mit welchem in Deutschland die scholastische Sacramentslehre wie die scholastische Weltanschauung überhaupt durchbrochen wurde, setzte die katholische Theologie in eine heilsame Bewegung, deren Schwingungen von Paris bis Ingolstadt reichten. Manches wurde neu zu begründen versucht, für unsere Frage nicht am wenigsten traten neue Gesichtspunkte auf. Wir sehen das sofort an einem der ersten Vertheidiger der alten Kirche.

Bellarmin versteht unter substantieller Verwandlung der Elemente gleichfalls keine produktive Conversion, wie er sie nennt, so daß dasjenige, was an die Stelle der irdischen Substanz tritt, weil noch gar nicht vorhanden, durch die Consecration neu zu schaffen wäre, wie es bei der Verwandlung des Wassers in Wein zu Cana geschah. Produktion, Conversion tritt nur ein, wenn terminus ad quem noch gar nicht existirt. Er nimmt aber auch keine konservative Conversion an, welche dann vorliegt, wenn jener Terminus vorhanden, und zwar an demselben Ort mit dem zu verwandelnden Subject zusammen, vorhanden ist. In diesem Fall durchdringen sich zwei Körper gegenseitig, ohne daß die Substanzen an einander verloren gehen. Die Transsubstantiation ist wesentlich adductive Conversion, indem das bereits Existente, in diesem Fall der Leib des Herrn, in den Raum der Hostie eingeführt wird. So wird für die Ernährung die Speise in den menschlichen Leib geführt und verwandelt, die Speise wird wirklich Leib. Dem entsprechend beginnt der Leib Christi durch die Conversion nicht einfach zu sein, sondern er fängt nur an, unter der Gestalt des Brodes zu sein. Diese Conversion heißt aber nicht adductiv, weil etwa durch diese Adduction der Leib Christi den Himmel verläßt oder durch räumliche Bewegung vom Himmel hierher geführt wird, sondern nur deßhalb, weil es durch sie geschieht, daß der Leib Christi, welcher vorher nur im Himmel war, jetzt auch unter den Gestalten des Brodes ist. III. p. 377. Auf die Substanz des Brodes folgt also diejenige des Leibes innerhalb der accidentiellen Gestalt, indem der Leib Christi im Himmel ohne Ortsveränderung etwas erhält, was er vorher nicht hatte, nämlich dieses sacramentale Sein. Der im Himmel seiende Leib wird durch Gottes Allmacht auch auf der Erde gesetzt, er empfängt damit eine neue Relation, die zum Altar. „Das Brod selbst zerstört Gott, indem er aufhört, es zu erhalten, und während so durch die Negation einer Action das Brod zerstört wird, wird durch

eine positive Action der Leib des Herrn in der Eucharistie gesetzt. So ist die Einheit des Leibes, der im höchsten Himmel thront, mit dem, der auf dem Altar sich befindet, trotz der Entfernung durch Meilen und Sonnenweiten behauptet. Wenn der Mensch durch die Ernährung quantitativ wächst, also vermehrt wird, so beginnt die Seele in dem Neuen, Hinzugekommenen, wo sie früher nicht war, zu sein. Aber es wird keine neue Seele geschaffen, sie wird nicht local hinzubewegt, sondern tritt nur als Form in die neu hinzugekommene Materie. So beginnt auch Gott, wenn in der Welt etwas erzeugt wird, darin zu sein, und hört, wenn etwas vergeht, auf, darin zu sein, ohne daß man deßhalb sagen kann, Gott entstehe, Gott vergehe, Gott trete räumlich hinzu oder zurück. 352 p. Die Anwendung auf die Leiblichkeit Christi ergibt sich von selbst.

Denn die Einheit des Leibes im Himmel und auf Erden, die Einheit der Realpräsenz also ist hergestellt. Aber es ist auch durch Machtsprüche geschehen, weder die Natur der Verklärung, noch des Raums ist in Betracht gezogen. Und darum klafft diese Einheit gegebenen Falls auch wieder aus einander. Immer wieder drängt sich der Raum zwischen den Leib des Herrn, welcher auf dem Altar in der Hostie, und jenem, welcher im höchsten Himmel gegenwärtig ist. Bellarmin stellt selbst den naheliegenden Einwurf auf. Es sind zwischen dem Leib Christi, wie er im Himmel und wie er in der Hostie ist, doch so viele Körper, deßhalb ist dieser Leib kein Continuum, er ist von sich selbst losgetrennt! Nein, antwortet er, die Trennung fällt nicht in den Körper, sie fällt nur in die Räume. Himmel und Erde sind von einander getrennt, der Leib des Herrn ist hinsichtlich des Raums, nicht der Substanz, getheilt. Denn so gewiß zwei Körper bei völliger Verschiedenartigkeit in einem und demselben Raum sein können, so gewiß kann ein Körper in völliger Identität in zwei verschiedenen Räumen sein. Damit kehrt Bellarmin auf den Satz zurück, den er, um die Einheit des Leibes Christi herzustellen, durch das Beispiel des Seelenlebens und des repletiven göttlichen Seins veranschaulicht.

Bellarmin ist, damit wird Manches sich erklären, nicht strenger Thomist, er hat mit Scotus große Bedenken gegen die Realität einer Substanz, welcher man die Quantität abspreche. Es ist aber ein anderer Jesuit, welcher über jene gleichzeitige Existenz an mehreren Orten sehr eingehend spricht, ich meine den Rector der Universitä t Ingolstadt, Gre gor von Valentia. Im vierten Bande seines großen Commentars, seiner Quästionen zu Thomas, wozu er im März 1597 das Vorwort schrieb,

bespricht er die Präsenz des Herrn in der Eucharistie eingehend. Er theilt die kosmische Anschauung der Ingolstädter überhaupt. Wir finden sie am besten bei dem Gelehrtesten unter ihnen. Der fleißige Gretser bestimmte in seiner 1596 zu Ingolstadt gehaltenen Disputation über den Stand der Seligen, daß ihr Himmel wie die übrigen himmlischen Körper rund sei (These 63). Wenn es wahr sei, daß Christus den höchsten Platz im Himmel einnehme, so sei damit indeß nicht locale Höhe, sondern nur höhere Würde gemeint. Damit aber läßt er die Bestimmungen der von ihm verspotteten Ubiquitisten in seinen Himmel, den er in die Jenseitigkeit glücklich verlegt hat, wieder ein. Wie er hier, so sehen seine Gegner überhaupt von der astronomischen Bestimmung des Himmels ab. Gretser hat uns in nochmaliger 1621 gehaltener Disputation den calvinischen, lutherischen und katholischen Himmel vorgeführt. Mit Geschick deckt er Wagnisse bei Brenz und Marbach auf, und trifft richtig die Gefahr der gleichmäßigen Allenthalbenheit wie der Aufsaugung alles Oertlichen in das blos Zuständliche, so daß der Himmel nichts als allgemeine Glückseligkeit ist. Wo er aber nun, man nehme den fünften Band der Regensburger Ausgabe seiner Werke, im Gegensatz zum „ubiquitarischen Himmel“ den katholischen zeichnet, dort lehnt er sich völlig an Aristoteles, bezeichnet den Himmel als letzten und obersten Himmelskörper, und verlegt den Sitz Gottes ausschließlich in die Gestirnwelt, in das Empyreum, von dem er zeigt, daß es unbeweglich sei. Diesen Standpunkt hat auch Gregor von Valentia; von ihm aus bespricht er die Präsenz des Herrn in der Eucharistie. Er hat es mit dem Vorwurf Sadeels zu thun, der Katholik müsse das liturgische Sursum corda beseitigen, da es angesichts der Präsenz im Sacrament ja keinen Sinn mehr habe. „Nein, sagt er, man muß Christum in der Eucharistie so verehren, daß wir zu gleicher Zeit daran denken, er sei auch oben im Himmel, und daß wir nach dem dort oben mit ihm zu führenden himmlischen Leben aufwärts blicken. Denn darin vor Allem beruht dies Mysterium, daß derjenige, welcher mit dem Vater droben sitzt, in demselben Augenblicke auf Erden in unserer Hand gehalten wird.“ Es kommt alles auf den Beweis der gleichzeitigen Multilocation im Himmel und in der Hostie an. Ein Beispiel mag das erläutern. Den gleichzeitig schreibenden lutherischen Theologen liegt daran, alle jene Erscheinungen Christi, des Auferstandenen und gen Himmel Gefahrenen auf Erden, jene Erscheinungen, deren Paulus sich rühmt, zu Beweisen dafür zu verwenden, daß der Herr in seinem Himmel verharrend auf Erden sein könne, oder daß der Himmel der Rechten Gottes das

die Erde durchwaltende Gebiet sei. Sie gewinnen also aus jenen Stellen die Anschauung des einen erhöhten Herrn, der mitten unter den Seinen auf Erden dennoch in seinem Himmel ist, sie haben die volle Einheit des Herrn und damit einer Kirche, in welcher Jenseitigkeit und Diesseitigkeit sich schneiden. Anders Gregor von Valentia. Er benutzt Sadeel gegenüber alle diese Stellen zum Beweis, daß Christus zugleich im Himmel und auf Erden oder „in der Nähe der Erde“ sein könne, derselbe Leib in verschiedenen Orten zugleich p. 977. Denn Christus müsse allerdings bis zum jüngsten Tag im Himmel bleiben, müsse also, während er jenseits beim Vater thront, hier auf Erden erscheinen können. Alles zielt auf den Beweis der Möglichkeit einer Präsenz in der Eucharistie, eine Möglichkeit, welche dem gewöhnlichen Bewußtsein ferne liegen muß, da der Himmel, in welchem der Herr jedenfalls verharrt, das weit entlegene coelum empyreum ist. Alles zielt aber auch auf den Beweis der ausschließlich durch das Sacrament herzustellenden Präsenz. Während die lutherische Theologie die Realpräsenz des Herrn innerhalb der Kirche auf Erden aus den Zeugnissen des Herrn sowie aus der Idiomen-Communication und aus der Anschauung des gegenseitigen Verhältnisses von Himmel und Erde erhärtet und damit diese Präsenz auch für das Nachtmahl hat, finden wir bei Gregor den besten Beweis für das gerade entgegengesetzte Verfahren der katholischen Theologie. Denn hier sehen wir umgekehrt die Präsenz durch die Conversion der Elemente der Eucharistie gesetzt, und nun in völliger Isolirung gehalten, indem diese Gegenwart als die in der Diesseitigkeit einzige betrachtet, jede weitere geläugnet wird. Dort gewinnt man von der Realpräsenz aus die Gegenwart im Sacrament, wie aus dem Allgemeinen das Besondere, hier verliert man von der Gegenwart im Sacrament aus die allgemeine Realpräsenz, das Besondere verdrängt das Allgemeine. Die Idee einer substantiellen Gegenwart des Herrn in seiner menschlichen Natur bei den Seinen, einer realen Adessenz und Indistanz der Leiblichkeit Christi in Beziehung auf uns, finden wir bei Gregor demgemäß eingehend geläugnet. Alle jene Gleichnisse für die innerliche Einheit und den organischen Verband des Haupts und der Glieder, des Weinstockes und der Reben wie der ehelichen Gemeinschaft, muß er sich daher entschließen, zu entleeren. Er sieht darin Bilder nicht wesentlicher Gemeinschaft, sondern bestimmter Wirkungsweisen. Die Schrift wollte mit diesen Bildern nur andeuten, unser geistiges Leben könne ohne die Gnade Christi ebenso wenig bestehen, als das Glied ohne die vom Haupt aus ihm zuströmende Lebenskraft. Alle diese

Gleichnisse zielen nur dahin, uns zu zeigen, daß wir ohne Wirkung, ohne Zufluß geistiger Kraft und Liebe mit Christo geistig nicht verbunden werden können, dienen also nur dazu, die Nothwendigkeit geistigen Zusammenhangs mit Christo darzuthun, welcher durch Gaben und geistige Wirkungen, nur nicht selbst persönlich, außer im Sacrament der Eucharistie, den Seinen gegenwärtig sei. p. 942.

Doch es wird Zeit sein, wieder von anderer Seite zu beleuchten. Die Quantität, sagt der Jesuit Becanus, hat eine doppelte Extension, die eine im Ganzen, die andere im Ort (in toto et in loco). Die erstere bezieht sich auf die Essenz der Quantität, die letztere ist diejenige Eigenschaft, welche von der Quantität hinweggedacht werden kann. So hat ein quantitativer Körper also eine doppelte Extension, die eine in sich, die andere in den Raum hinein. Denke man sich die letztere weggenommen, so würde die erstere bleiben, vermöge deren der Körper locale Extension nicht haben, sondern gewissermaßen untheilbar im Ort existiren würde, so daß das Ganze im Ganzen und das Ganze auch in jedem Theil wäre. Er würde aber als Körper seine Extension für sich behalten. Also würde der Körper Christi mit Gott, der Seele, oder dem Engel, welchem auch diese Extension fehlt, gar nicht verglichen werden können. Er würde immer die innere Extension behalten, die Extension in sich. (Opusc. theol. T. II. p. 261. Mogunt. 1618.) Diese Extension nennt Becanus nun sehr gut die organische im Unterschied von jener localen. Christus hat in der Eucharistie die organische Extension, indem er in völliger und normaler Ordnung und Disposition seiner Glieder, deren Verhältniß nicht verschoben wird, innerhalb der Hostie also, erscheint. Becanus wählt nicht das glücklichste Gleichniß, indem er am Beispiel der ausgebreiteten und dann wieder zusammengefalteten menschlichen Hand diese Art der Extension klar zu machen versucht. Das Bedeutsame ist, daß hier im rechten Wort mit dem Wesen des Organismus der richtige Fingerzeig gegeben ist. Aber wir werden sofort sehen, daß trotz dessen Becan wesentlich keinen Schritt weiter kommt in der Richtung, welche uns hier interessirt.

Es bleibt immer, sagt er, ein wesentlicher Unterschied zwischen dem im Himmel und dem im Sacrament gegenwärtigen Leibe des Herrn. Die natürliche Präsenz im Himmel hat beide Extensionen, sowohl die innerliche organische, als die äußere räumliche, die sacramentliche Präsenz besteht nur in der erstern Art der Extension. Sodann nimmt der Körper Christi in seiner natürlichen Präsenz nicht nur einen bestimmten Raum ein, sondern er schließt von diesem Raum jede andere in natürlicher

Weise existirende Quantität aus, denn auf natürlichem Wege findet quantitative Durchdringung nicht statt. Anders in der eucharistischen Gegenwart, wo der Leib Christi in demselben Raum die Quantität des Elements hat. Endlich ist der Leib Christi im Himmel überhaupt ein derartiges Extensum, daß er als Ganzes im Ganzen und als Theil im Theile ist, welches ja im Sacrament nicht der Fall ist. Demnach unterscheiden sich diese Arten der Gegenwart essentiell. Die erstere ist natürlich, die andere übernatürlich. So entsteht nun das Bedenken, ob die sacramentale Gegenwart von der natürlichen überhaupt abhängig sei? — Würde also, so ist die Frage deutlicher zu fassen, der Leib Christi in der Eucharistie auch dann gegenwärtig sein können, wenn er sonst überhaupt nirgends gegenwärtig wäre? Verneint man, so ist die Abhängigkeit ausgesprochen, bejaht man, so liegt das Gegentheil am Tage. Es gibt eine essentielle und accidentielle Abhängigkeit. Essentiell hängt die sacramentale Präsenz von der natürlichen nicht ab, höchstens accidentiell, weil vom Willen Gottes überhaupt. Denn wenn der Erfolg von einer Ursache so abhängt, daß er auch ohne dieselbe hervorgebracht oder erhalten werden kann, so ist die Abhängigkeit nur accidentiell. So hängt der Mensch von seinem Erzeuger ab, das Accidenz von seinem Subject, dem es inhärirt. Aber Gott kann einen Menschen ohne irdischen Erzeuger schaffen in unmittelbarer Weise, und kann ein Accidenz ohne sein Subject erhalten. So hängt denn die sacramentale Gegenwart von der natürlichen, gleichsam ihrem Correlativ, nicht ab, ebenso wenig hängt sie von ihr als ihrer Ursache ab; so hängt sie innerlich und essentiell von ihr gar nicht ab. Die Abhängigkeit ist nur accidentiell. Gott hat es so gewollt, Christus hat diese Gegenwart so gestiftet, hier liegt der Grund eucharistischer Gegenwart. Christus könnte in der Eucharistie leiblich, also auch dann sein, wenn er leiblich außer ihr nirgends wäre, auch im Himmel nicht. Opusc. T. II, p. 262.

Schlagender kann es nicht dargethan werden, daß die Einheit des Leibes des Herrn keine innerlich vermittelte und innerlich gewonnene ist. Sie ist nur als Mirakel hergestellt. Dann verlieren die schärfsten Deductionen, welche Becanus über essentielle Einheit des Subjects trotz localer Zweiheit der Gegenwart, über die Einheit eines Körpers, welcher zwei locale Dasein hat, aufstellt, das weitere Interesse für uns. Es ist nicht der Leib des erhöhten Herrn, welcher sich im Sacrament manifestirt, es ist ein anderer von Gott geschaffener. Die Identität des Leibes im Himmel und im Sacrament ist völlig gebrochen. Denn eine acciden=

tielle Dependenz des einen vom andern stellt niemals die Identität her. Gibt Gott einem Vater einen Sohn durch unmittelbare Schöpfung, so wird dieser niemals das Erzeugte dieses Erzeugers, der Sohn seines Vaters, die essentielle Identität ist nicht vorhanden; die übernatürliche Gegenwart im Sacrament hängt von der natürlichen im Himmel nicht ab: praesentia sacramentalis non pendet intrinsece et essentialiter a naturali.

Welches ist das Ergebniß der Arbeit, und in wie weit ist die erstrebte Identität gewonnen? Im Himmel, das ist die fast durchgehende Annahme, thront in voller Integrität und Unberührtheit der Herr. Und diesen Satz Lanfranc's nimmt das Tridentinum auf. In voller Natürlichkeit verharrt ihm zufolge der Herr zur Rechten Gottes. Aber „das widerspricht sich nicht, sagt das erste Kapitel der dreizehnten Session, daß der Heiland selbst immer zur Rechten des Vaters im Himmel in natürlicher Weise (juxta modum existendi naturalem) sitzt, und daß er dessen ungeachtet in seiner Substanz an vielen andern Orten sacramental uns gegenwärtig ist". Hier ist nichts von adductiver Conversion. Das Tridentinum läßt den Herrn nach derselben hergebrachten Anschauung im Himmel verharren, in welcher der Römische Katechismus ihn in der Hostie gegenwärtig hat. Hier tritt ein Zug zur Massivität hervor, welcher bei Radbert bereits völlig herrschend schien.

Und dabei ists im Ganzen bis in die Neuzeit geblieben. Mit kräftigem Ausdruck, mit „eucharistischer Herabkunft" sucht Möhler, die Anschauung Bellarmins weiter führend, die Kluft zu überbrücken, und die Identität herzustellen.

Brenner betont in seiner „Construction der katholischen speculativen Theologie" (Regensburg 1838. III) die Identität des Leibes Christi, welcher in der Eucharistie „nur ein sacramentliches Dasein annimmt," wird damit aber auch in die Nähe der Ubiquität des Leibes Christi getrieben. Denn er muß die Analogie der Gegenwart Gottes herbeiziehen. „Er als das einfachste und ungetheilteste Wesen ist an allen Orten zu gleicher Zeit. Einem Dinge, das so eben entsteht, ist er gegenwärtig, ohne räumlich gleichsam durch eine Bewegung erst zu demselben hinzuzukommen, oder mit ihm erst zu entstehen, und mit dem Verschwinden eines Dinges hört Gott auf, bei ihm zu sein, ohne sich von ihm zu entfernen, oder gleichfalls aufzuhören, zu sein. Aehnliches zeigt die menschliche Seele. Sie ist ganz in allen Gliedern des Körpers, ebenso in den durch die Nahrung von Zeit zu Zeit dem Organismus zuwachsenden Theilen, ohne in denselben mit

erzeugt zu werden oder örtlich zu ihnen zu gelangen." — Damit tritt Brenner dem Vorwurf der „Vervielfältigung des Leibes Christi bei der Vertheilung der Eucharistie" entgegen (S. 103). Der wesentliche Unterschied von einer modificirten Ubiquität ist hier wirklich in Wegfall gekommen. Während Perrone und Berlage an der adductiven Conversion, wesentlich wie Bellarmin sie hat, festhalten, geht Scheeben weiter, oder vielmehr zurück, denn er lehrt eine immerhin produktive Wandlung. Oswald, welcher für die adductive Form sich ausspricht, würde diese lieber als introductive bezeichnen, „um den Gedanken einer continuirten Ortsbewegung des Leibes Christi vom Himmel herab zum Sacrament fernzuhalten." Es bleiben dann vom Brode „die Gestalten unverändert, unter deren sichtbarer Hülle die Brodsubstanz allerdings nach Materie und Form zurücktritt, erlischt, um der Substanz des Leibes Platz zu machen." Damit ist dem Tridentinum offenbar genügt. Und während wir auf Scheeben einzugehen nicht Veranlassung haben, wollen wir nur erwähnen, daß Oswald das locale Verhältniß des im Himmel Präsenten zu dem eucharistischen Leibe nur durch Annahme einer sogenannten Replication oder Multiplikation, also der Annahme des Gegenwärtigseins derselben Substanz an verschiedenen Orten zu derselben Zeit, erklären zu können glaubt. Dem scharfsinnigen Denker bleibt übrigens der Himmel in der Vorstellung immer ein Jenseitiges, weshalb er in seiner Lehre von den heiligen Sacramenten auch sagt: „Das Meßopfer bringt den Gnadenschatz der Erlösung aus ferner Zeit und entlegenem Raum fort und fort in unsere unmittelbare Nähe."

Bei Franzelin haben wir die älteren Bestimmungen wieder, in denen die Identität des himmlischen und eucharistischen Leibes erklärt wurde. Die Leiber sind ein und dasselbe naturaliter nicht aber specialiter. Sein 1868 zu Rom erschienener Tractat über die Eucharistie als Sacrament und Opfer führt dieses in derselben Behutsamkeit aus, in welcher er die Trennung der Quantität von der Substanz mit den Alten lehrt p. 274.

Es bedarf keiner Erklärung, doch ziehe ich vor, sie ausdrücklich zu geben, daß bisher nur die katholische Theologie, die Wissenschaft, in's Auge gefaßt worden ist. Was sie versäumt hat, das hat die praktische Frömmigkeit durch die ganze Kirchenzeit hindurch immer hier oder dort nachgeholt. Sie hatte den ganzen Herrn, in völliger Nichtbeachtung der Abstractionen hinsichtlich seiner menschlichen Natur, hier oder dort wenigstens innerhalb der Kirche gegenwärtig, so daß er sich in gnadenreichen Erscheinungen seinen Erwählten zeigte. Ebenso hat die Mystik nicht

ohne pantheistische Züge, wie wir früher fanden, das Entlegene zum unmittelbar Nahen gemacht, und oft in andächtiger Gluth die von der Schule geschaffene Kluft überwunden.

---

§ 47. Die Art der Beiwohnung.

Wiederholen wir kurz, so fanden wir, daß weder reformirte noch katholische Theologie sich der scholastischen Anschauung des Außereinander von Himmel und Erde entäußerten, und eine Realpräsenz des Herrn innerhalb der Kirche, wenn auch nur in der Form der Beiwohnung, erreichten.

Die katholische Theologie hat die eucharistische Gegenwart, aber es ist das nicht die natürliche Erweisung des Gegenwärtigen, es ist die wunderhafte Präsentsetzung. Die Vermittlungsversuche sahen wir durch die ganze Scholastik laufen. So sehr die Idee des mystischen Leibes Christi an sich bearbeitet wird, und in der mittelalterlichen Kirche wird Niemand Schöneres, als Hugo v. St. Victor darüber gesagt haben, so wenig wird sie für die Eucharistie, für die Erklärung der sacramentlichen Gabe verwendet. Immer erscheint diese ein nur dem göttlichen Willen, mit Zurückstellung alles weitern Zusammenhangs wie die Realpräsenz ihn liefert, entstammendes isolirtes Wunder. So ergibt sich, wie es kam, daß die Nothwendigkeit einer Realpräsenz der Menschheit Christi für die Kirche wenigstens so wenig beachtet und gefordert wurde. Man bedurfte der Ausarbeitung der Kirchenlehre nach dieser Seite hin nicht mehr, denn der Begriff des Wunders und sodann die Transsubstantiations-Theorie machten jede weitere Speculation über das Verhältniß der irdischen Natur des zur Rechten Thronenden zur kosmischen Sphäre, also zur streitenden Kirche, überflüssig, indem überall in dieser Sphäre der Leib des Herrn schöpferisch präsent gehalten werden konnte. Damit war die Schwierigkeit, welche darin lag, die Kluft zwischen dem jenseitigen Himmel und dem Altar auf Erden auszufüllen, sehr leicht beseitigt. Wird der Leib aus der Elementarwelt durch Verwandlung der Substanz der Hostie erzeugt, so ist nicht nöthig über eine dem

Gottmenschen in seiner menschlichen Natur mögliche Gegenwart zu denken. —

Wo dagegen, wie etwa bei Rupert von Deutz oder bei Occam, das Genügenlassen an der Transsubstantiation zurücktritt, dort tritt sofort und naturgemäß die Speculation wieder in ihre Rechte, welche jene Kluft von Oben her, durch die Betrachtung einer möglichen Ubiquität der menschlichen Natur des Erhöhten, speculativ zu schließen bestrebt ist. Gelungen ist das nicht. Jenseits bleibt immer der umschriebene in seinen drei körperlichen Dimensionen beharrende Leib des Herrn in materieller Gebundenheit, hier ist er immateriell, ein mathematischer Punkt in ein Nichts zusammengedrückt. Dort ist er an einen Ort quantitativ gefesselt, hier ist er, der Quantität entbunden, an unzählichen Orten zugleich. Dort ist er sichtbar, hier unsichtbar. Die Seinsweise im Himmel ist in keiner Weise mit der eucharistischen zu vergleichen, dort wird Unipräsenz, hier Multipräsenz gefunden.

Alles betrachtet müssen wir Oischinger im Vorwort zu seiner speculativen Theologie des heiligen Thomas beistimmen, wenn er klagt, daß so viele katholische Dogmatiker „noch viele Reste der scholastischen Theologie als unantastbare Lehren fortschleppen und die Thomistische Speculation als Palladium gegen jeden Irrthum ansehn.“

Wir haben ferner durch kurzen Einblick in die Theologie der Reformirten dieselben Fehler gefunden. Man steht dort durchaus auf alt-scholastischem Boden. Dabei beachten wir allerdings nicht, wie etwa Ebrard, mehr geistvoll als genau eine Weiterbildung des reformirten Abendmahlsbegriffs unternehmend, die Geschichte behandelt, und sich auf lutherisches Gebiet verirrt. Denn allerdings kommt auch uns darauf Alles an, „daß man in der Mittheilung Christi eben diese beiden Momente festhalte, sein unverändertes Sein im Himmel, und sein dadurch nicht behindertes Selberausstrahlen, welches letztere ein nicht durch locale Medien geschehendes, sondern die Raumesschranke allmächtig überwindendes ist.“ Darauf, daß hier die lutherische Auffassung, und keine andere, geschildert sei, hat Stahl früher schon aufmerksam gemacht. Denn die lutherische Theorie ist die „centrale.“ Es sei auf sie noch kurz eingegangen. Es fragt sich, wie wir uns diese centrale Gegenwart des Herrn vorstellig zu machen, und sodann, wie wir uns ihre Wirkung als Beiwohnung bei den Seinen zu denken haben.

Wir müssen behaupten, daß nicht nur in den alexandrinischen Vätern, daß in der gesammten patristischen Theologie die Vorbedingungen für einen Lehrsatz liegen, wie die lutherische Theologie als solchen in der Annahme der Realpräsenz auch der menschlichen Natur des Herrn ihn aufgestellt hat. Abgesehen von der mehr oder weniger sichtbaren Geneigtheit, diese Natur in reale Beziehung zum Leben der Kirche zu setzen, eine Geneigtheit, die in den verschiedenen Schulen verschieden sein muß, ist diese modificirte Ubiquität schon mit der Behauptung der Unauflöslichkeit der Personal-Union uns von der alten Kirche zur Ausarbeitung übergeben. In diesem Satz der gesammten rechtgläubigen Theologie liegt die Gegenwart auch der menschlichen Natur auf Erden vollständig, denn diese Natur kann nicht anders, als, die Integrität ihres Wesens vorausgesetzt, Theil haben an der Gegenwart der göttlichen innerhalb der Kirche. Wir dürfen die Bedeutung der Erhöhung des Herrn wesentlich darin finden, daß er nun die centrale Stellung annimmt, nach welcher er überall gegenwärtig sein k a n n. Es gibt im Kreise nur einen Punkt, welcher allen denkbaren im Gebiet des Kreises zu bezeichnenden Punkten gleichmäßig nahe ist, und dieser Punkt ist der Mittelpunkt. So thront der Herr in der Mitte der Dinge. Erinnern wir daran, daß Luther dieses richtige Verhältniß andeutet, indem wir übrigens für diesen Zusammenhang überhaupt auf dasjenige zurückweisen dürfen, was in §§ 23 und 30 gegeben ist, und theilweis hier erst zu voller Verwerthung kommt. Luther erinnert gleichnißweise an den Opal, in dessen Mitte das Bläslein, welches trotzdem an allen Enden des Steins zu sein scheint. Denn wo man den Stein hinkehret oder wendet, so siehet man das Bläslein als sei es vorn an im Stein, so es doch mitten innen ist. Wenn nun Christus auch also „im Mittel aller Creatur" säße, nun so könnte er ja nun wirklich überall im Nachtmahl sein. Und wie die Sonne ihr Bild mitten in den See wirft, und den Zuschauern auf allen Seiten so nahe scheint, so könnte der in der Mitte Gegenwärtige doch auch im Umkreis sein. Damit ist schon genugsam auf die centrale Stellung des Erhöhten auch innerhalb der Kirche hingewiesen. Sie ist mit der centralen Stellung innerhalb der Creatur gegeben. Denn ist dieses Universum, das Bereich genereller Präsenz, der weiteste vom Herrn zu erlösende Kreis der Dinge, so ist die Kirche der concentrisch in ihm liegende engere, während der Erhöhte selbst die Mitte

ist, und nach der apokalyptischen Sprache unter den sieben goldenen Leuchtern, in der Mitte der Kirche steht, so daß das Vorbild der Bundeslade inmitten des Lagers nun seine neutestamentliche Erfüllung hat. Und ohne das im § 41 Gesagte wiederholen zu wollen, auf welches wir hier nur verweisen, mag nur noch nachgeführt werden, daß so erst die alte Weissagung von dem, was die Kirche sei, zu ihrer Ausdeutung kommt. „Wie furchtbar ist dieser Ort — sagte Jacob, als er zu Bethel erwachte — ja er ist das Haus Gottes, er ist die Pforte des Himmels.“ Den Himmel hatte er an diesem Orte offen, die Engel hier auf- und niedersteigen sehen, hier also öffnete sich, hier mündete der Himmel. Jakob selbst als Volk in seinem Samen war das Organ für die himmlische Gegenwart, das Medium, durch welches hindurch der Himmel in planmäßiger Oekonomie und Steigerung in die Erdwelt wirkte, bis die Gottheit in ihrer Fülle in Christo wohnte und die menschliche Natur zum Gefäß, Träger und Mittel des Heils erhob. Seitdem ist dieser Jesus von Nazareth, Gott und Mensch, erhöht und deshalb die Mitte der Kirche, wie die Wolken- und Feuersäule mitten im Volk des alten Bundes. Wenden unsere Lehrer sie für die Realpräsenz an, so muß man sich erinnern, daß sie einmüthig Christum in dieser sacramentlichen Wolke verborgen sein ließen. So sind ihnen Feuer- und Wolken-Säule die Sacramente selbst im Vorbild, und sie schließen wie Johann Arnd in einer Osterpredigt: „Ist Christus in der Feuer- und Wolken-Säule gewesen, als in einem Schatten, vielmehr wird er bei seinen Gläubigen sein, durch das Wort und Sacrament und auch darum weil nun der Schatten dahin ist, und wir die That und Wahrheit selber haben.“ Damit ist dem Erhöhten kein astronomischer Ort angewiesen, wenn wir ihn die Mitte der diesen unsern Planeten umwohnenden heiligen Gemeinde sein lassen. Damit ist der Himmel in Beziehung auf diese Erde ebensowenig bestimmt und localisirt, als wir im Stande sind, das Licht zu localisiren, und der blendenden Strahlengarbe, welche in der Mitte einer dunklen Wolke aufleuchtet, einen bestimmten Ort in Beziehung auf diese Wolke anzuweisen. Sie leuchtet auf, sie füllt mit blitzendem Glanz die an sich dunkle Masse, sie umfaßt dieselbe und hüllt sie in ihre Flammen, sie breitet sich weit darüber hinaus in den ungeheuren Raum, Alles mit Lichtern und Schimmern erfüllend. Das Licht aber ist nicht in locale Beziehung zu den schweren, tropfbaren Massen der Wolken zu

setzen. Es hat seine eigne unfaßbare Natur. Man kann nicht sagen, hier oder dort in der Wolke sei das Licht, dieser oder jener Theil der Wolke enthalte das Licht, ebensowenig als man sagen kann, hier oder dort in dieser Kugel von reinstem Glas wohne das Licht. Denn das Licht ist überall, und greifbar nirgends, und geht herrschend durch die niederen Naturen hindurch. So ist der erhöhte Meister in jenem unmeßbaren Verhältniß zur Erdwelt zu denken. Und nehmen wir an, der Selige wollte die Mitte der Seinen, der Mühseligen sein, wollte deshalb, um es sein zu können, da die Seinen die Kugelfläche der Erde rings bewohnen, in der Mitte dieser Erde thronen und von hier aus, Allen gleich nah, Allen beiwohnen, so hätte dieses Wohnen zum Erdinnern an sich nicht die geringste Beziehung. Wollte der Herr, wir setzen einmal diesen Fall als möglich, indem wir überhaupt über das Wo des Himmels ja gar Nichts auszusagen vermögen, wollte der Herr in der eben angedeuteten Weise buchstäblich mitten unter den sieben goldnen Leuchtern in der Mitte seiner Kirche stehn, so würde das scheinbar Abentheuerliche und Sonderbare dieser Annahme durch den Hinblick auf jene Incommensurabilität verschiedener Naturen schon verschwinden. Oder man würde sich nur zu fragen haben, ob es nicht, wie mehrfach gezeigt, feste Anschauung der Schrift sei, daß die Geisterwelt völlig ungesehen und ungehemmt die Körperwelt durchherrsche. So gewiß dies der Fall ist, so leicht ermöglichte dieser Satz jenen Schluß, wenn uns an ihm für unsere Beweisführung gelegen wäre. Nur dies soll gesagt sein: Ungesehn, und verdeckt durch den Vorhang nur unserer materiellen Organisation ist der Herr unter uns in der Fülle seiner Majestät, und er ist, indem er unter uns ist, so gewis in seinem Himmel, als er es war, da er bei den Zween war auf dem Wege nach Emmaus. Es folgt also nur daraus, daß auch der Himmel unter uns mündet. Wir haben hinsichtlich des irdischen Raums den himmlischen Ort nicht zu localisiren. Das aber hindert nicht, daß der Himmel, welcher die Welt der Sichtbarkeit durchherrscht, also auch die Erdwelt durchgreift, in seiner concreten Fülle ganz nahe bei uns sein kann. Nur die Augen würde Gott uns zu öffnen haben, und wir würden sehen wie Gehasi die Engelheere, wie Stephanus den Himmel offen sah. Wir würden des Menschen Sohn gleichfalls sehn zur Rechten Gottes thronend, unter uns waltend, unter den Leuchtern wandelnd, die sieben Sterne tragend. Es bedarf

nur, daß der Vorhang zurückgeschlagen würde. — Wie man für den Gang gewisser Sterne einen unsichtbaren Mittelpunkt zu Hülfe nehmen mußte, um Sinn in ihre sonst unerklärliche Art der Bewegung zu bringen, so kreist die Kirche um diese noch verborgene, geheime, in ihr ruhende Mitte. Aber sie wandelt nicht mechanisch um eine mechanische Mitte, welche durch äußern Anstoß bewegt ist. Näher nur würden wir dem Geheimniß treten, wenn wir ein dynamisches Verhalten vorführen könnten. Wir müßten die bipolare Erwecktheit und Action in's Auge fassen, welche sich entwickeln muß, wo gravitirende Massen auf einander wirken. Die um eine Mitte kreisenden Körper erregen sich zu lebendigem Gange. Vielleicht sind sie nicht nur einseitig durch eine centripetale Kraft gezogen, um einer angenommenen centifrugalen Kraft das Gegengewicht zu halten. Vielleicht ist ihr Gang in die Gesetze dieser sich ausgleichenden Richtungen nicht gespannt, und der Central-Körper bestimmt den Abstand und hegt und trägt die dienenden Größen in diesem Abstand. Vielleicht gibt es am gestirnten Himmel uns bis jetzt unberechenbare Gesetze, Kräfte und Regeln elektromagnetischer Circular-Polarität, welche die Massen configurirt. Denn hätten wir ein Bild der centralen Thätigkeit des Herrn der Kirche, welcher, ihre unsichtbare Innerlichkeit und Mitte, die Heerde führt und die zu ihm Gezogenen, von ihm Erweckten, von ihm Getragenen regiert. Während die Schwere sie nach Unten hin zieht, während diese Tendenz, die Einheiten in Brüche zu zerlegen, die Einzelnen bedroht, sollicitirt von ihrer dominirenden Stellung aus jene geheime Mitte. Sie weckt wie zu chemischer Affinität die in den Einzelnen gebundenen Kräfte und trägt in dieser Beiwohnung die durch ihre integrirende Macht Erhaltenen und Erhöhten. Insofern wirkt diese Mitte wie das Licht, welches, der Schwere entgegengesetzt, die bedrohte Einheit feststellt, das Zerfallende bindet, die gefährdeten Einzelleben positiv potenzirt. Diese Mitte ist also die Sonne im Geisterreich der Erlösten, sie ist Regentin und Mittelpunkt aller elliptischen Bahnen auf sie gewiesener Geister. Nur daß wir, wie gesagt, den Gedanken blos mechanischer Bezogenheit fernhalten, einer Kategorie, welche nur auf dasjenige Verhalten relativer Geister zum absoluten anwendbar ist, welches wir für das Gebiet genereller Omnipräsenz, also für die vorige Abtheilung, in Anspruch zu nehmen hatten. Hier dagegen könnten wir nur die Formen eines innerlichen, eines chemischen, Verhaltens gewisser Größen

zum Vergleich herbeiziehn, um die Art der Einwirkung des Herrn und der Gegenwirkung des Individuum, der Aktion und Reaktion, im Gebiet der Gnadenwirkung verständlich zu machen. Versuchen wir im Folgenden indeß nur die allgemeinste Andeutung.

Wenn es im Prolog vom Logos heißt: In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und wenn somit der Herr als der Lebensquell der Völkerwelt, in seiner Präexistenz bereits erscheint, so steigert diese Wirksamkeit des Wortes sich durch die Ensarkose. Der Gottmensch ist nun erst vollends das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Diesen Vers auf die vormenschliche Wirksamkeit beziehen zu wollen, ist verfehlt, er zeigt jene, ich möchte sagen magische, und völlig unmittelbare Einwirkung des Meisters, welche eine entsprechende und zunächst unbewußte Gegenwirkung erfährt. Vermöge dieser Einwirkung bethätigt sich seine fortwährende Beiwohnung an den Einzelnen, innerhalb des Gebiets der von ihm und zu ihm geschaffenen Menschheit. Soweit sie sich dieser Einwirkung hingab, die Beiwohnung sich gefallen ließ, wird sie die neue Menschheit oder die Kirche. Der heilige Geist weckt was schläft, läßt aufstehn das geistig Todte, damit nun Christus es erleuchte Eph. 5. Der Geist bereitet seinem Wirken die Wege (§ 41), rührt innerlich die Seelen und macht sie empfänglich, führt sie dem Meister in den Weg wie die Blinden und Lahmen, als er auf Erden wandelte, und macht sie des Heils begierig. Und nun tritt, während er von Innen führt, der Meister von Außen segnend herzu. Er berührt wie das Licht, und seine Berührung dringt in die geöffnete und unter ihr erzitternde Seele, daß alles darin Schlafende keimt, und die ziellose Sehnsucht, die unbestimmte Rührung ihm dem Ziel entgegen sich bewegt. Denn der Geist schafft die Bewegung, unter deren Schwingungen die Seele in allgemeinem Drange nach unbekannter Ferne hin sich lüftet und streckt, der Meister aber bietet mit seiner Anrührung der schwankenden Erweckung den festen Halt. Denn sein Anrühren ist Einsprechen. Im Wort liegt die ganze Reihenfolge der Einwirkung, von dunkelstem unverstandenem, nur innig und träumerisch anmuthendem Anklang, bis zum bewußten Aufnehmen des klaren, auseinandergelegten Begriffs. Das Wort des Herrn, und wenn es leise kommt, geht doch mit Macht, denn es trifft das Gewissen, welches der Geist rege machte. Das Gewissen ist der unter dem Schutt der gesunkenen Herrlichkeit des Menschen-

wesens noch glimmende Funke der einst leuchtenden Majestät des Ebenbildes Gottes. Es ist's, welches der Einsprache antwortet. Den Jüngern brannte das Herz, als ihr Meister unerkannt mit ihnen redete; in allen Herzen beginnt das unter verunstaltenden Trümmern wie unter der Asche verbrannter Herrlichkeiten noch geborgene Feuer aufzulodern, wenn der Odem des Menschensohnes es berührt. Er geht ergreifend in die in Unbewußtsein geborgene Tiefe des Menschenwesens, welche im Gewissen nur mündet und wie aus einer andern Welt in das Tagesbewußtsein hineintritt. Hier in der Tiefe, wie in dunkler Kammer, prägt sich das Bild des Herrn ein, und hier, in einer unsrer begrifflichen Anschauung völlig unzugänglichen Region, wird sich das Geheimniß vollziehn, dessen Darstellung in diesen Abschnitt nicht mehr gehört, das Geheimniß der Einwohnung, wenn durch die Gnadenmittel der organische Verband hergestellt sein wird. Die Beiwohnung des Herrn bezeichnet uns hier nur die Wirkung des Meisters auf die Geister in ihrer Tiefe. Und diese antworten in Sehnsucht und Gebet. Die Beiwohnung zeichnet uns einen gnadenreichen Umgang in der Fülle und Steigerung gegenseitiger Beziehungen, welche wir nur mit dem Verhalten in Spannung gehaltener Factoren zu vergleichen wissen, welche die Sehnsucht zu gegenseitiger Ergänzung, zur Ruhe des einen in dem andern treibt. —

Es ist also wohl ziemlich klar, welche Seite des Seelenlebens wir für die hier gezeichnete Einwirkung, für die Erleuchtung Christi, in Anspruch nehmen. Es ist das Bereich des Unbewußten in uns. Es ist Object dieser Beiwohnung, der Bereich, in welchem die Phantasie ergreift, aufnimmt und als Imagination plastisch bildet § 9. Es bedarf nicht der Sinnorgane, um auf diese Parthie zu wirken, die Wirkung kann unmittelbar, central sein, die Sensation ist Intussusception. Der unmittelbare Eindruck, welcher sich auf die latente Tiefe des Menschenwesens richtet, ruft hier ein Bewegen hervor, über welches wir uns niemals Rechenschaft geben können, welches wir aber dunkles Wollen, und da kein Wollen ohne irgend ein Vorstellen zu denken ist, auch immerhin Vorstellung nennen mögen. „Vorstellung zu haben und sich ihrer nicht bewußt zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen", aber wir stehen nicht an, mit E. v. Hartmann zu behaupten, daß dieser Schein trügt. Von den in uns erzeugten vorstellenden Bewegungen, von den in unsern Grund

gelegten Eindrücken, von den unser Gemeingefühl in centraler Sensation ergreifenden Klängen wird uns vielleicht Wenig in das Licht des Tagesbewußtseins dringen. Vielleicht ist es nur eine Stimmung, in welche wir versetzt uns finden. Aber sie ist Wiederschein einer bedeutenden in der Tiefe vor sich gehenden Entwicklung, einer Entwicklung, von der aus wir vielleicht ohne es zu wissen oft plötzlicher, oft nachhaltiger bestimmt werden, als von klarsten aus wacher Tagesumgebung uns zugeführten Begriffen. Denn diese latente Tiefe in uns wird leichter berührt und ist doch zwingender, als der durch die Sinnorgane und das Denken erst vermittelte Eindruck. Sie ist, hat man mit Recht gesagt, wie eine ausgespannte Geisterharfe. Denn während wir an sinnliche Leiter gebunden, in armen Hütten ärmlichen Verständnisses wohnend, durch aufgerichtete materielle Wände vereinsamt, nur dürftig vernehmen, nach der Geisterwelt hin ganz verschlossen, und in Beziehung auf sie durch unsere derbe Organisation völlig unterbunden sind, regionirt diese in uns liegende Tiefe grade in diese geheime uns umgebende und verhüllte Welt, und erzittert bei jeder ihrer Berührungen. Hier also ist das Centralorgan, welches die Beiwohnung des Herrn als centrale Sensation empfängt. Nennen wir es das Gemeingefühl, oder wie wir mögen, uns ist die Anerkenntniß die Hauptsache, daß es ein Anleuchten, eine Berührung des der Kirche geistleiblich gegenwärtigen Herrn gibt, welche unterhalb unseres reflexen Tagesbewußtseins vor sich geht. Und diese Einwirkung nehmen wir für die Stufe der geheimnisreichen Beiwohnung in Anspruch.

Daraus geht denn allerdings hervor, daß diese Einwirkung tiefer liegt, als die durchs Wort vermittelte, und vor dieser schon und völlig unabhängig von ihr in Kraft zu stehn vermag. Sie liegt tiefer, das heißt, sie reicht weiter, als die nur durch das Wort gewirkte. Sie wird auch, wie oben gesagt, durch das Wort in der Stufenfolge seiner Wirkungen, aber nicht nur durch das Wort bedingt. Damit ist denn freilich zugleich gesagt, daß mit der Einwohnung die Beiwohnung nicht aufhört, sondern, worauf zurückzukommen sein wird, daneben sich fortsetzt, aber das liegt uns noch ferner. Hier vorerst ist das wichtig, daß uns klar werde, wie die Wirkung der Beiwohnung sich zunächst unmittelbar, als das von der Gegenwart des Herrn unabtrennbare Angeleuchtet- und Angerührt-Werden vollziehe. Diese Gnadenwirkung ist ein breiter Strom, wel-

cher in die Kanäle der Gnadenmittel, auf welche wir im ordentlichen Verlauf der Dinge angewiesen sind, ebensowenig aufgeht, wie das Gemeingefühl in die fünf Sinnorgane, welche unsere gewöhnlichen Beziehungen herzustellen haben.

Halten wir dieses fest, so ergibt sich, daß wir hier auf derjenigen Staffel der Gnadenwirkungen stehn, welche wir die physische nennen werden, und welche sich bezüglich der Mittel und des Gegenstandes als die der dunklen vitalen Region kennzeichnet. Die Gnaden-Einwirkungen gehen mit derselben Unbeschränktheit auf das eigentliche embryonale Leben, wie auf das unter dem Tagesbewußtsein geborgene Seelenleben überhaupt, welches mit dem verschlossenen Reichthum seiner Kräfte für diesen ganzen Aeon noch als embryonales erscheint, und erst künftig in seine vollen Rechte zurücktritt, wenn die Decke der Materialität weggenommen sein wird. Es ergibt sich ferner, daß es einer gnadenreichen und wunderhaften ekstatischen Lüftung und Entbindung des innern Gesichts bedürfen würde, um uns in den Stand zu setzen, den unter uns gegenwärtigen Herrn zu sehn, und daß, sah ihn der Apostel Paulus, dieses Sehn eine besondere Herablassung des Herrn, oder die Vorwegnahme einer gegenseitigen Durchdringung von Nacht- und Tagesbewußtsein voraussetzen läßt, welche das Ergebniß der Einwirkung der Heilsmittel grade sein soll. Denn die Restauration des in die Erdwelt gehefteten Menschen besteht in der Erlösung aus der Zweiheit der Bewußtseinsformen, für welche im Werk der Beiwohnung der Grund gelegt wird.

Bemerkungen.

Für den Schriftbeweis sei noch nachgeführt, daß die für diesen Abschnitt bedeutendste Stelle (Mt. 28. 20) von Bengel gleichfalls mit implere „praesentia et operatione sua, se ipso“ erklärt wird. Schmidt in der bibl. Theol. d N. T. verlangt hierfür „die göttliche Gegenwärtigkeit des verklärten Christus unter den Seinigen“, und weist sehr gut auf Schneckenburger. Stier verwirft für unsere St. ausdrücklich Fr. v. Meyer und betont, daß die „verklärte Menschheit“ hier an der Allgegenwart participire.

Zweiter Abschnitt.

Die Einwohnung.

---

§ 48. Zum Schriftbeweis.

Als wir früher die Geschichte Israels betrachteten, fanden wir in ihrem Stufengange: Aegypten, Wüstenzug, Kanaan nicht nur eine für das Volk der Mitte höchst bedeutsame Trilogie, sondern wir mußten etwas Divinatorisches, weil für die Grade der Wechselbeziehung Gottes und des Menschen überhaupt Allgemeingültiges, darin erblicken. Im Wohnen in Aegypten erschien uns das Bild genereller Gegenwart Gottes in Beziehung auf das Volk, welches, wie in der Ferne des Vorhofs gehalten, hier das fast mechanische Verhältniß abbildet. Im Aufenthalt in der Wüste trat uns die Beiwohnung Gottes, die specielle Gnade und Gegenwart entgegen. Sie haben wir in den vorigen Paragraphen behandelt. Im Wohnen im gelobten Lande, näher in der mehr und mehr hervortretenden Prophetie, erschien uns das Vorbild speciellster Gnadengegenwart und damit die Stufe des Allerheiligsten, die Stufe organischer Einwohnung dürfen wir hinzusetzen. Zur Betrachtung derselben sind wir übergegangen.

In der Prophetie schließt das esoterische Gebiet inniger Vereinigung zunächst des göttlichen und menschlichen Geistes sich bereits auf. Hier erscheint uns das Ziel der Gemeinde im Ganzen und Großen. Sie soll stets die lebendige Gemeinschaft mit Gott „in dem beide einigenden Geiste“ sein, wie Ewald sagt. Tritt der Geist in den durch besondere Führung erwählten Propheten, so scheint dessen eigener Geist vor demselben zu verschwinden. Aber es scheint auch nur so. Das Bewußtsein des Propheten sinkt nicht in das göttliche hin. Der Seher „verliert auch im Verlaufe der Aeußerung nie das Bewußtsein der zar-

ten Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem." Aber das Göttliche steht ihm nicht mehr als Fremdes gegenüber, es wohnt ihm inne. Es ergreift und besitzt ihn, es arbeitet in unaufhörlicher Einheit mit ihm zusammen.

Und so sind denn auch die Stellen zu verstehen, in denen verheißen wird, den Geist auszugießen über alles Fleisch zu Weissagung, Träumen und Gesichten Joel 3, 1. Diese Weissagung finden wir dann im N. T. in allen den Stellen erfüllt, wo der heilige Geist in den Menschen einzieht und, um ihn zu seinem Tempel zu machen, sich ihm hingibt, so daß derselbe Antheil an ihm, Gemeinschaft mit ihm hat Phil. 2, 1. So ist auch der Leib ein Tempel des heiligen Geistes 1 Cor. 6, 19, und Gottes Tempel sind wir, weil der Geist Gottes in uns wohnt 1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 16. Zu dieser Vertiefung der Anschauung schreitet das N. T. fort. Im Gedanken der essentiellen Einwohnung mündet die Vorstellung von der Beziehung des Geistes Gottes zum Menschen überhaupt. Es tritt das allerdings vorzugsweise im paulinischen Lehrbegriff hervor. Der Geist erscheint in der Apostelgeschichte als Prinzip aller kirchlichen Wirksamkeit überhaupt. Nachdem am Pfingstfest die Apostel die Verheißung, bei Joel allem Volk ausdrücklich zugesprochen, empfingen, so erscheint der Geist bei Paulus als Werkmeister für den Bau der Kirche und zwar in innerlichster Weise. Er tritt hier in die Menschen völlig ein, um die Einwohnung des Herrn selbst vorzubereiten. Das ist, wie Weiß in seiner biblischen Theologie des neuen Testaments mit Recht betont, anders bei Johannes, welcher durch den Geist belehren läßt, dann aber die unmittelbare mystische Einwohnung Christi hat. Ueberall aber haben wir sorgfältig zu unterscheiden, ob der Geist als persönlicher, oder einfach als göttliche Kraft zu denken sei, und in den meisten Fällen werden wir uns für das Letztere entscheiden müssen, eine Frage die überall noch gründlicher Erörterung bedarf.

Für unsre Aufgabe steht uns fest, daß der Geist der Einwohnung nicht persönlich zu denken ist. Daß die Persönlichkeit der dritten Hypostase uns in der Geschlossenheit des trinitaren Lebens gesichert ist, ist gezeigt worden. Als Persönlichkeit haben wir den Geist sodann den Entwicklungen in Natur- und Menschenwelt assistirend gefunden, und seine Beiwohnung gezeichnet. Daß er persönlich den Menschen besitzt, finden wir in der Schrift nicht gelehrt. Er wird gesendet, wird als bleibend in uns wohnend dargestellt. Es wird gesagt, daß er betrübt werden könne, daß er zum Beten treibe, mit Seufzen uns vertrete, die

Tiefen der Gottheit erforsche. Aber er wird auch einfach gegeben, dargereicht, empfangen, besessen wie jede göttliche Gabe. Und dazu nehme man, wie der zur Heiligung mitgetheilte Geist bald als Geist Gottes, bald als Geist Christi, also als beiden eignende Kraft, erscheint, um mit Weiß (biblische Theologie 1873. S. 326) gestehen zu müssen, daß der Geist Gottes in dieser seiner Thätigkeit als innewohnender, so wollen wir uns bestimmt ausdrücken, nicht persönlich gedacht sei. Für die reformirte Theologie muß jede wirkliche Präsenz des heiligen Geistes selbst in den Gläubigen wegfallen. Der Geist ist nur in Gaben und Kräften gegenwärtig. Und in der That ist so auch nur die Anschauung zu erklären, daß Christus durch den Geist oder im Geist im Gläubigen wohne. Die wörtliche Auslegung würde eine Inexistenz Christi im inexistenten Geist, einen unvollziehbaren Gedanken ergeben. Auch wir werden uns mit jener beschränkten Präsenz des Geistes begnügen müssen. Von da haben wir nun zur Einwohnung Christi selbst überzugehn, welche jetzt wesentlich faßlicher wird.

Hierher gehört zunächst, was der Herr bei Johannes sagt: Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm, so wie alle Worte, welche über die geistliche Nießung und Einleibung mit dem Blick auf das Altarsacrament Joh. 6. gesagt sind. Hierher gehören auch alle Worte über die mystische Inexistenz. An demselben Tage, sagt der Herr, werdet ihr erkennen, daß ich im Vater bin und ihr in mir und ich in euch Joh. 14; ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich euch gesagt habe, bleibt in mir und ich in euch c. 15; daß sie eins sein gleichwie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins — auf daß die Liebe, damit du mich liebst, sei in ihnen und ich in ihnen c. 17; und wer in mir bleibt, und ich in ihm, der bringt viel Frucht. Ebenso sagt dann der Apostel: So aber Christus in euch ist, „so ist der Leib zwar todt um der Sünde willen, der Geist aber ist das Leben um der Gerechtigkeit willen Röm. 8; 2 Cor. 13; ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir Gal. 2. Hier also hätten wir die Bejahung der von Christo gewollten Einheit, welche Joh. 1, 3 als Gemeinschaft erscheint. Wenn man auch geneigt sein sollte, die hier vorausgesetzte Koinonie für Bezeichnung eines loseren Verhältnisses zu nehmen, so wird was als ethische Einheit beginnt, doch in physischer endlich zur Vollendung kommen müssen. — Trennen von den Aussagen über die Einwohnung Christi können wir nicht jene über die Einwoh-

nung Gottes, denn Vater und Sohn zusammen werden kommen und Wohnung bei den Gläubigen machen Joh. 14, wie ja der Vater im Sohn und dieser in den Seinen ist. So heißen diese denn Tempel des lebendigen Gottes, der in ihnen wohnen will 2 Cor. 6, und in ihnen bleibt, wenn sie sich unter einander lieben, und ihn bekennen; denn wer bekennt, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibt Gott und er in Gott, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm 1 Joh. 4.

Die schon erwähnte Römerstelle (8, 9) sagt, die Empfänger des Briefs seien geistlich, so anders der Geist Gottes in ihnen wohne. Wer aber Christi Geist nicht habe, sei nicht sein. So aber Christus in ihnen sei, seien sie geistig lebendig. Hier finden wir, daß Geist Christi der Geist Gottes, daß er der heilige Geist ist, in und mit welchem der Erhöhte in die Gläubigen eintritt. Denn der Herr ist der Geist 2 Cor. 3, 17, und so wohnt er durch den Glauben, den der heilige Geist schafft, in den Herzen Eph. 3, 17, so daß der Geist Vermittler ist. Der Herr sagt dies deutlich selbst: Ich will den Vater bitten und er soll euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch bleibe — denn er bleibt bei euch und wird in euch sein Joh. 14. Es folgt, daß wer den heiligen Geist nicht hat, auch nicht Christi ist Röm. 8. Und damit ist gesagt, daß der Geist, wo er einkehrt, dem Herrn, dessen Geist er nun ist, den Weg bereitet, so daß dieser sofort gegenwärtig sein kann, von Vater und Geist begleitet, also als Glied des Ternar. Der Sohn soll nicht isolirt, soll auch als Menschensohn dem trinitaren Leben nicht entfallen, soll in und mit demselben gedacht werden. Jedenfalls aber wohnt er so im Herzen durch den Glauben, daß er das eigentliche Leben im Christen ist Phil. 1, 21, dem der Geist operativ (§ 47) nur den Weg bereitet hat.

Es wäre aber völlig verkehrt, wollten wir den Begriff der Einwohnung nur gleichsam von Seiten des Absoluten her gewinnen, welches in's Creatürliche eintritt. Wir haben vielmehr die andere Seite gleichfalls zu beachten, nach welcher diese Einwohnung der Eintritt der Creatur in den Creator ist. Und wir müssen diesen Eintritt im Allgemeinen als Eingerücktsein des Endlichen unbeschadet seiner individuellen Existenz in das Unendliche auffassen. Die Creatur gibt nicht sich, sie gibt nur ihre falsche Eigenheit auf, indem sie nach Gott hin sich öffnete, wie Gott gegen sie sich öffnete, oder, bestimmter, indem sie in der Zeit schon vor Christo offenbar wird, wie dieser sich ihr offenbarte. Lassen

wir die Johanneischen Stellen hier außer Acht, welche sämmtlich mehr oder weniger deutlich das große: Ich in euch und ihr in mir! betonen, so finden wir in den Paulinischen schon hinreichenden Anhalt, um diese Seite zu betrachten, welche anscheinend den Begriff der Einwohnung Christi völlig aufhebt, indem sie ihn in ihr Gegentheil: unsere Einwohnung in Christum — umsetzt. Sie hebt den Begriff der Einwohnung nicht nur nicht auf, sondern sie vertieft ihn, wie sich das herausstellen wird, wenn wir vom mystischen Leibe des Herrn reden, wodurch allein jene mystische Einwohnung des Herrn in uns annähernd zu erklären ist. Merken wir uns hier nur, wo wir den Thatbestand festzustellen haben: daß wir in Christo geschaffen sind zu guten Werken Eph. 2, 10, alle Einer in ihm v. 15, in welchem der heilige Tempel ruht v. 21, so wie denn die Brüder und die Heiligen überhaupt nur die Heiligen in Christo sind. Die Aufgabe ist sodann, Herzen und Sinnen in Christo zu bewahren Phil. 4, 7, in ihm zu bestehen 4, 1, vollkommen in ihm zu sein Col. 1, 28. 2, 10, in ihm eingewurzelt zu wandeln v. 6—7. In ihm vollziehen sich alle Lebensbethätigungen des Christen. Auf ihn traut man, auf ihn hofft man, in ihm eint, stärkt, erquickt man sich, er ist der Tiefpunkt, nach welchem jede Bewegung des christlichen Lebens zielt, wie die Ethik das auszuführen hat. So müssen wir sagen, diese mystische Einwohnung besteht zunächst nicht in blos gnadenreicher Einwirkung in das gläubige Subject hinein, denn Kommen, Wohnung machen, Bleiben in Jemandem das deutet auf mehr, als nur operative Präsenz. Ebenso entschieden betonen wir dann mit Quenstedt, daß diese Union mehr sei, als ethische Ausgleichung und Seelen-Harmonie, mehr also, als moralische Einheit. Sie ist ferner nicht Transsubstantiation unserer Natur in die göttliche oder in diejenige des Gottmenschen. Es war das gewissen schwärmerischen Neigungen gegenüber deutlich zu sagen wohl nöthig. Ebensowenig ist sie Consubstantiation, so daß aus zwei Naturen, derjenigen Christi und des Menschen eine neue würde. Die göttliche Natur, sagt Hollaz, bleibt von der menschlichen immer völlig verschieden, denn Gott macht Wohnung im Menschen, kann also immer daraus zurücktreten, womit schon Alles gesagt ist. Also nur eine Einheit zweier Substanzen würde diese Union zu nennen sein, niemals aber eine substanzielle Einheit im eigentlichen Sinn. Diese setzt die volle organische Identität voraus, so daß der Mensch ein Theil Gottes wie etwa das eingesenkte Propfreis ein Theil des Baums wird, und mit diesem zu völlig wesenhafter Einheit zusammenwächst.

Also nicht anzuwenden sind für unsere Union die Kategorien der Theile und des Ganzen, der Accidenz und der Substanz, so daß die Glieder zum einwohnenden Haupt wie die Vielen oder die Modificationen und Eigenschaften zum Wesen und Einen sich verhielten. Wir bleiben bei der Einheit der Substanzen stehn. Sie besagt Alles. Denn daß die Einwohnung keine im eigentlichsten Sinn persönliche sei, ist selbstverständlich. Wir könnten sonst von der Personal-Union sie schwer scheiden, welche durch persönliche Einwohnung des Logos in die menschliche Natur durchaus einzig dasteht. Denn das Moment der Zu- und Abnahme persönlicher Einwohnung im Gegensatz zur unlöslichen hypostatischen Union gibt immer nur äußerer Unterscheidungsmerkmale. Doch wird dieses sich gleich weiter noch und unter der Hand aus dem Ganzen klarstellen.

Substanziell, allerdings aber illocal, tritt also der Herr einwohnend in den Gläubigen geistleiblich ein, insoweit die geistige wie die leibliche Seite ihm zur Statt bereitet sind. Illocal tritt er ein, das heißt, er ist frei, fern von aller Inclusion gegenwärtig, wie der Sonnenstrahl in der Scheibe von Glas, welche er leuchtend, kommend und gehend beherrscht und bewohnt. Und doch genügt dies Bild nicht. Denn die Sonne bleibt entfernt und sendet über weite Räume hin. Wir müssen für die Einwohnung die unmittelbare Gegenwart des Raumüberwindenden fordern, wenn wir hier auch vor der Grenze unseres Denkens stehn. Indem wir die persönliche Einwohnung auf der einen Seite abwehren, lehnen wir die Multiplication des Herrn ab, welche, wenn er persönlich in Jeden der Vielen träte, nothwendig wäre, und welche doch ein unvollziehbarer, nicht einmal durch die Transsubstantiation herstellbarer Gedanke bleibt. Die Multilocation Christi, für die katholische Theologie ein unentbehrlicher Hülfssatz, hat in keiner Weise von ihrer logischen Unmöglichkeit verloren. Wir werden darauf zurückkommen, wo wir über das Nachtmahl reden. Indem wir auf der andern Seite die Einwohnung als blos operative Präsenz, die Präsenz in Gaben nur und Kräften, ablehnen, entschlagen wir uns der reformirten Anschauung. So bleibt uns die Mitte, und wir behaupten mit Quenstedt diejenige „gegenseitige Inexistenz" der Substanz des Menschen und Christi, welche eine Zunahme und Abnahme, also auch der Einwohnung, gestattet. Das aber ists, was über ein Geheimniß gesagt werden kann, welches dem Gebiet des Organismus und des Heiligthums angehört, also Geheimniß bleiben muß wie das Leben selbst solches ist, sollten sich

auch Analogien finden, die es vorstellbarer machen. Der persönlichen Einwohnung zur Erklärung mystischer Union soll damit nicht durchaus entgegengetreten werden, es mögen Fälle dieser Einwohnung offen gelassen werden, aber da es sich um so weit möglich klare Begriffe handelt, so muß behauptet werden, daß es zur unvollziehbaren Multilocation führt, die unio überhaupt als persönliche Einwohnung zu fassen. Bei nur wesentlicher Einwohnung dagegen ist die Person des Herrn durch Concomitanz in unmittelbarer Gegenwart zu denken. Der menschliche Geist ist wesentlich mit der Seele in jedem bewegten Gliede. Als Person, als Bewußtseins-Mittelpunkt ist er nur einmal da und irgendwo. Darin liegt unsere Norm.

Fragen wir nur noch, ob in der Einwohnung eine wirklich größere Annäherung Gottes gegeben sei.

Auf den ersten Anschein ist die Bemerkung allerdings vielsagend, daß die göttliche Adessenz und unmittelbare Nähe bei allen Creaturen, weil unmittelbare, eine noch größere Annäherung an die Creatur unmöglich erscheinen lasse, daß die wesentliche Adessenz als universale Omnipräsenz für eine specielle Gegenwart keine Steigerung hinsichtlich des Naheseins gestatte. Man ist dann geneigt, den Unterschied beider Stufen in die andersartige Bethätigung statt in das Wesen des Absoluten und dessen größere Annäherung fallen zu lassen.

Vielleicht hat diesen Standpunkt Niemand scharfsinniger vertreten, als Calixt. Der Zug welcher durch ihn hindurch geht, die Einheiten zu zerlegen, eine Grundanschauung, welche ihn Pareus nahestellte und den brandenburgischen reformirten Theologen zu Thorn assistiren ließ, zeigt sich bei ihm hier wie überall. Es gehört zur Sache, darauf aufmerksam zu machen, denn es kennzeichnet, weil es die Consequenz des Standpunkts zeigt. In der Personalunion durch Idiomen-Mittheilung erblickt er natürlich ausschließlich Eutychianismus; diejenige Einheit, welche zum Zweck der Inspiration für göttlichen und menschlichen Geist bei allem Unterschied zu beanspruchen ist, löst er auf, indem er dem heil. Geist nur eine Assistenz einräumt. Aus derselben Anschauung stammt seine Loslösung der Moral von der Dogmatik. Und diese Anschauung hindert ihn, in einer speciellen Omnipräsenz mehr zu erblicken, als eine besondere Form der Assistenz des göttlichen Wesens durch bestimmte Wirkungen und Gaben. Wie die damaligen Theologen, so haben auch wir zu dieser Anschauung Stellung zu nehmen. Auf die Bemerkungen verweisend, thun wir es hier im übersichtlichen Abschluß.

So gewiß die Gegenwart des Logos innerhalb seiner menschlichen Natur nicht nur operativ sondern essentiell ist, so gewiß ist, obwohl in anderer Art, die Einwohnung Christi in seinen Gläubigen eine innigere Approximation der wesentlichen Gegenwart. Immer war der Logos in unmittelbarer Adessenz der Menschheit gegenwärtig, in der personalen Union erst tritt er ein; immer war der Gottmensch den Elementen in unmittelbarer Adessenz gegenwärtig, in der sacramentalen Union erst tritt er, wie wir sehen werden, ein. So ist in derselben Adessenz, in voller Adiastasie, der Gottmensch immer dem einzelnen Menschen gegenwärtig, in der Einwohnung erst tritt er ein. Wie die Seele den gesammten Leib durchherrscht jedem Theile unmittelbar gegenwärtig, aber im Herzen doch in eigentlicherer erhöhter innerlicher Weise ist, so beherrscht der Erhöhte das Universum, aber nur dem Herzen desselben, der neuen Menschheit, wohnt er nach seiner Verheißung bei, und wohnt ihm auch inne in innigerer wesenhafter Gemeinschaft, wie es der Organismus fordert. Denn vom fast mechanischen Verhalten in genereller, vom, so zu sagen, chemischen in specieller Präsenz erhoben wir uns zur speciellsten und damit zum organischen Verhalten. Von der Stufe operativer fast äußerlicher Assistenz, wir könnten sagen: Anwohnung, stiegen wir aufwärts, zu derjenigen wesenhafter Präsenz und Adessenz als Beiwohnung, und stehen nun auf derjenigen organischer Inexistenz als Einwohnung. Diese Stufe bedeutet im Verhältniß zur vorhergehenden eine größere essentielle Annäherung. Daß dann wieder in diesem esoterischen Gebiet organischer Einwohnung sich in Folge höherer Entwicklung Stufen intensiverer Gegenwart nachweisen lassen werden, ist anzunehmen. Vorläufig soll hiermit nur auf eine Steigerung dieses immer der Zu- und Abnahme, dem Kommen und Gehen unterworfenen Verhältnisses hingedeutet sein, worin die Stufen des Mechanischen, Dynamischen, Organischen in höherer Form sich wiederholen, je nach dem Grad auch reflexer geistiger Einwirkung in den mystischen Leib.

Excurs.

(Die major approximatio.)

Da unsere Theologen die Beiwohnung von der Einwohnung nicht besonders zu scheiden pflegten, so tauchte die Frage, welche

oben erwähnt ist, im Allgemeinen immer dann auf, wenn von der speciellen Omnipräsenz überhaupt die Rede war. Jedenfalls dürfen wir sie jetzt nicht übergehen, wo wir in Behandlung dieser speciellen Gegenwart sogar bis zur Einwohnung vorgedrungen sind. Die Frage selbst ist von uns bereits beantwortet. Dennoch darf die dogmengeschichtliche Antwort nicht fehlen. Und sie wird den Gegensatz zwischen Schwäbischer und Sächsischer Theologie hier bei Gelegenheit der nothwendigen praktischen Frage in ihrer praktischen Bedeutung hervortreten lassen. So werden wir denn gleich die Gefahr der Ausartung jener Vertretung der absoluten Ubiquität deutlich sehen. Wir finden sie völlig bei Brenz.

Was Christus, Petrus und Paulus thaten, sagt Brenz, das haben sie durch die göttliche Kraft gethan, und diese ist nicht abwesend, sondern gegenwärtig, mit welcher Petrus und Paulus essentiell erfüllt waren. So ist gewissermaßen auch in ihnen eine Zweiheit der Naturen wie in Christo selbst, ja sie ist in jedem Menschen und „diese" Naturen sind so vereinigt und verbunden, daß die menschliche ohne die göttliche Natur keinen Augenblick bestehen kann. Und er fährt fort: „Eines Jeden im Himmel existirenden Menschen Natur, wie die eines Moses und Elias ist dem Sohn Gottes einverleibt und in Einheit der Person mit ihm verbunden." Es gibt, behauptet Brenz gradezu — und es fließt das auch folgerichtig aus seiner Auffassung der göttlichen Unermeßlichkeit ab, welche das göttliche Wesen mit einer gewissen gleichartigen Nothwendigkeit der Omnipräsenz ausstattet, — kein Unterschied der Einwohnung Gottes in Christo von der in jeder andern Creatur. Denn dem Wesen nach ist ja Gott gleichmäßig überall; die Stufen der Gegenwart können also blos durch die größere oder geringere Bethätigung des Gegenwärtigen gezeichnet werden. So ist wesentlich Gott in Christo so wie überall, nur daß er seit der Incarnation in Christo völlig wohnt, durch ihn, den Menschen Alles wirkt, die Gottheit so zu sagen in diesen Menschen völlig ausgegossen ist. Allerdings ist dann für die Personalunion ein wesentlich unterscheidendes Merkmal nicht mehr vorhanden. Nur graduell steht sie höher, als jede mystische Union; nur in der Art der Bethätigung, in der Mittheilung der Eigenschaften göttlicher Macht, Ehre und Herrlichkeit hat sie einigen Vorzug. Immer ist sie nur accidentiell als hypostatische Union zu Stande ge-

kommen. Es wird später noch hiervon die Rede sein müssen.

Man wird die Bedeutung der Sache jetzt noch besser übersehn.

Diese für die Fassung der Ubiquität allerdings wichtige Frage aber, ob die Einwohnung durch eine größere Annäherung des göttlichen Wesens, per majorem substantiae divinae approximationem geschehe, ob also Gott essentiell — local den Gläubigen sich mehr nähere, in dieser Weise also Wohnung bei ihnen mache, oder ob die unio sich nur durch eine besondere operatio des ohnehin immer unmittelbar nahen Göttlichen auszeichne, hat seitdem eine eigene Geschichte unter uns.

Johann Gerhard hat, worauf die Jenaer sich später zu berufen eilten, den Unterschied der Arten der göttlichen Gegenwart allerdings in demjenigen der göttlichen Bethätigung und Wirkung in sola effectuum diversitate Anfangs auch gesucht, und nicht in einer besondern Annäherung der göttlichen Substanz an diejenige der Creatur. Weder im I. Bd. der Loci, noch in der „Harmonie“ redet er von einer approximatio substantiae divinae ad substantiam fidelium. Die Jenaer pflegten die Erfindung jener approximatio auf Feuerborn zurückzuführen. In den Vordergrund trat sie jedenfalls erst durch die Schule Calixts, welche entschieden lehrte, daß die unio mystica nur durch einfache erhöhte Gnadenwirkung sich vor der allgemeinen Allgegenwart, vor den Zuständen und Beziehungen auszeichne, welche mit der Adiastasie und adessentia substantialis für jede Creatur gegeben seien. Hiergegen trat nun sofort Calov auf. Im zweiten Hauptheil seines Systema locor. theol. Wittenberg 1655 stellt er die Quaest III de omnipraesentia: Num gradus praesentiae divinae solis operationibus an vero etiam propinquiori adessentiae ratione distinguantur. Das solum operationibus aut donis divinis sei der Kanon der Helmstädter, meint er, und entscheidet sich selbst für die erhöhte und nähere substanzielle Gegenwart. Ebenso stellten sich Hülsemann und Scherzer.

So wurde eine Vertheidigungs-Schrift der Jenaischen Theologen nöthig, welche Musäus abfaßte. Es ist die von ihm unterm 4. Sept. 1676 den Nutritoren der Gesammt-Universität

gewidmete „ausführliche Erklärung." Musäus führt hier Joh. Gerhard für sich an, welcher diversos praesentiae modos essentiae divinae in rebus creatis unzweifelhaft durch diversitas operationum essentiae erkläre (p. 606). Außerdem ruft er Mentzer und Thummius zu Zeugen für sich auf. Mentzer erklärt sich „nach der stets in christlicher Kirche üblich gewesenen Lehrart," daß, da die adessentia göttlicher Substanz bei allen Creaturen außer Zweifel sei, die höheren Grade der Vereinigung Gottes mit den Gläubigen nur per diversas operationes divinas sich auszeichnen; Thummius nennt das Gegentheil, also die major approximatio, eine subtilis novitas und nova subtilitas. Ebenso finden wir bei Philipp Nicolai die Grade der Präsenz nicht auf das Wesen sondern die Wirkung zurückgeführt (gradus non essentialiter sed effectibus tantum discernuntur), denn essentieller Unterschied würde ein verschiedenartiges Wesen für die verschiedenen Grade voraussetzen. Es ist dasselbe göttliche Wesen, welches in genereller wie in specieller Gegenwart gleichartig erscheint nur in verschiedener Weise wirksam ist (Sacros omnipraesentiae Christi myster. Hamb., 1602. p. 300). Auf appropinquatio nimmt Nicolai keine Rücksicht. Thummius verwirft die Unterschiede derselben ausdrücklich. Die Grade der Präsenz sind ihm nur varia unius ejusdemque naturae operatio cum non alia dei essentia — (Majestas etc. Tüb. 1621. p. 194).

Wichtig ist es nun, daß die Decisio von 1624, worin die Sachsen in dieser Hinsicht für Gießen gegen Tübingen auftreten, sich durchaus für die Approximatio entscheidet. Und dasselbe thut die Necessaria apologia von 1625, welche sofort erschien, als die Schwaben auf die Decision in ihrer Amica admonitio geantwortet hatten.

Quenstedt macht unsre Frage zu einer besonders entwickelten quaestio, und räumt ihr die zweite Section des zehnten Kapitels im zweiten Haupttheil seines großen und auch großartigen dogmatischen Werks ein. Er stellt den status controversiae: An deus — per unionem specialem et inhabitationem gratiosam in fidelibus non modo specialis operationis ratione, sed etiam quoad peculiarem, ab universali praesentia distinctum praesentiae modum adsit. Quenstedt ent-

scheidet sich für die approximatio, für eine Präsenz, welche „non per novum operandi modum, sed per intimam indistantis substantiae ad substantiam immanentiam determinatur." Hierfür führt er auch sehr bezeichnende Aeußerungen von Balth. Mentzer selbst an. So war durch Calov und Quenstedt die Frage für die offizielle Dogmatik geordnet.

Noch einmal wurde die Frage aber durchsprochen nachdem Senior min. Müller zu Ausburg seine Abhandlung: unio mystica ad normam scripturae s. et analog. fidei etc. im Jahr 1704 herausgab. Müller bestritt die größere Annäherung des göttlichen Wesens, und ließ nur einen besonderen Gnaden-Einfluß in die Seelen der Gläubigen zu. Das Kommen und Wohnungmachen bei den Gläubigen erklärt er für figürliche Redeweise. Sogleich erwiederten die Unschuldigen Nachrichten von 1704 (S. 483 ff.) ast nihil reale per ea indicari sed metaphorice ac moraliter omnia explicanda esse, pernegamus. Sic enim mysterium omne cessaret. Und nun suchen sie zu zeigen, wie die mystische Union Folge einer göttlichen Eigenschaft sei, welche man immerhin unibilitas nennen möge. „Propior igitur deus fit Christo, propior credenti, non respectu τοῦ ubi et praesentiae communis repletivae, sed intuitu praesentiae propriae et unientis ac essentiam dei peculiariter appropinquantis, adeoque non per meram operationem et moraliter saltem, sed realiter et per attributum istud unibilitatis, quod nec immensitati, nec omnipraesentiae contradicit, unde theologi omnem essentiae extensionem et contractionem ab hac unione excludunt." Schließlich bezog man sich hinsichtlich der Art der approximatio auf das Geheimniß.

Im weitern Verfolg des Streits geben Löscher oder die Unsch. Nachr., eine vortreffliche Untersuchung über eigentliche und uneigentliche Ausdrucksweise der heil. Schrift (Unsch. N. 1706 S. 244 ff. 1707. S. 510) und entscheiden sich völlig für die unitiva opproximatio substantiarum.

Gänzlich auf die andere Seite stellt sich wieder Buddeus. Quando deus, sagt er, in cordibus sanctorum habitare, cum iis uniri, et specialiori adeo ratione quadam ad eos accedere dicitur ut Joann. 14, 23, id non de nova essen-

tiae divinae accessione, aut approximatione, uti loqui solent, cum jam ceteroquin Deus rebus creatis omnibus, adeoque piis pariter ac impiis hominibus, sua essentia intime praesens sit; sed de operationibus gratiae divinae intelligendum esse praestantissimi ecclesiae nostrae theologi adserunt." Buddeus muß zu dieser Annahme geneigter sein, da er, wie wir früher sahen, die generelle Omnipräsenz naturhafter als impletive gleichartige Adiastasie faßt. So kommts, daß er sich gegen die Approximation sehr lebhaft ausspricht (Institut. theol. dogm. 1741 l. II. c. 1. p. 246). — Anderes werden wir von der nun folgenden Reihe der Dogmatiker nicht mehr erwarten. Die Betrachtung wendet sich ja überhaupt von essentieller Einwohnung auf Kosten einer blos moralischen ab.

Schließen wir mit den Schwaben, mit denen wir begannen. Oetinger spricht sich in der Theologie aus der Idee des Lebens sehr deutlich aus: „Die Einwohnung besteht in einer näheren Gegenwart der göttlichen Wesenheit selbst. Die allgemeine Gegenwart dagegen ist keine Einwohnung — es muß also in der Einwohnung außer jener allgemeinen Gegenwart, noch eine besondere und innigere Nähe der göttlichen Wesenheit, auch nicht eine bloße Theilnehmung an den göttlichen Gaben enthalten sein." Damit bekennt sich Oetinger ausdrücklich gegen eine Realpräsenz die, wie bei den Helmstädtern, in einer bloßen Mittheilung von Gaben besteht.

Wir haben also die merkwürdige Erscheinung, daß Thummius und Ph. Nicolai sich auf die Seite von Calixt gedrängt sehen, weil ihre generelle Ubiquität so völlige Annäherung darstellt, daß eine innigere nicht denkbar bleibt. Calov und Quenstedt sind auf der entgegengesetzten Seite. Es wird von dieser aus auch die generelle Ubiquität in der Weise bestimmt werden müssen, wie es hier versucht ist.

Bei den Neueren ist die Frage kaum zur Sprache gekommen. Philippi (II. S. 47) erwähnt sie kurz, um sich für die Tübinger zu entscheiden. Die Entscheidung hängt von der Auffassung der Art göttlicher Allgegenwart ab, und in dieser Hinsicht gibt es überhaupt nur zwei Seiten. Ich ziehe vor, mit Beispielen katholischer Dogmatiker zu illustriren. Man kann mit Dieringer sagen: „Gott ist jedem Raumtheil essentiell gegenwärtig, aber nicht

neben den räumlichen Dingen, sondern in denselben." Dann wird man eine weitere Approximation unmöglich finden. Man kann aber auch mit Kuhn sagen: „Die Allgegenwart Gottes ist keine unmittelbare Immanenz desselben in der Welt, sondern nur eine mittelbare, durch seine Allwirksamkeit vermittelte" (Dogm. I. 2. S. 782). Und dann muß man sich für die Gießener aussprechen. Unsere frühere Bestimmung des Begriffs der Allgegenwart führt uns auf diese Seite (§ 4).

---

§ 49. Das opus operatum.

Nach dieser Zeichnung des Thatbestandes wird das Werk der Einwohnung nun in seinem Fortschritt von Anbeginn aufwärts zu verfolgen sein. Es ist eine Bewegung, eine in Stufen sich entfaltende Entwicklung des neuen Lebens aus dem Grunde des in diese Schwingungen erst hineinzuziehenden alten Menschen. Der Gang unserer Darstellung ist uns genau vorgezeichnet. Man muß erlauben, an das im Aufriß des trinitaren Lebens so wie in demjenigen des Gottmenschen angewendete Gesetz für jede Lebensbewegung zu erinnern. Es ist der auf jedem Lebensgebiet erscheinende Stufengang von These, Antithese und Synthese, die Aufeinanderfolge des physischen, intellektuellen und ethischen Moments der Entwicklung. Demgemäß werden wir im christlichen Heilsleben diese Staffeln gleichfalls wiederkehren sehn, und finden, wie das Einzelne im Zusammenhang und in der Nothwendigkeit dieses Prozesses an Sicherheit gewinnt. Zunächst also liegt uns ob, das Werk der Palingenesie auf seiner untersten Stufe, oder dort zu zeichnen, wo es vorzugsweis den Charakter der physischen Setzung trägt. Indem wir aber den Prozeß der Wiedergeburt von der Taufe bis zur Auferstehung als Lebensentwicklung betrachten, ist es nöthig, da wir dies vom Gesichtspunkt der Realpräsenz aus thun, die subjective, menschliche Seite nur in soweit auftreten zu lassen, als die Zeichnung der Einwohnung des Herrn es verlangt, indem wir keine Ethik schreiben. Es gilt, nach jener Kategorie, nach welcher auch die große Welt aus der dunklen Tiefe hervorgeführt wurde, um im Paradies zur Ruhe zu kommen, auch die kleine Welt,

den Menschen, aus seinem Sturz emporgehoben zu sehn. Wir haben aufsteigend mit der Stufe physischer Verschlossenheit zu beginnen.

Alle unsere christologischen Arbeiten würden doch nur die volle Ehre des Erlösers verdunkeln, wenn sie dem einseitigen Ethischen, dem deklaratorischen Akt der Rechtfertigung, der juridischen Imputations-Theorie die fortdauernde im Sakrament hervortretende physische Gegenwart des Erhöhten opfern wollten. Wäre es wahr, daß diese Christologie vom genuinen Prinzip der Reformation aus arbeite, welches nicht wahr ist, so müßte man dieses Prinzip offen der gefährlichsten Einseitigkeit zeihen. Allerdings, ist die Erlöserthätigkeit mit dem Opfer auf Erden und der Fürbitte im Himmel abgeschlossen, so daß der Einzelne sich nur durch den Glauben mit Christo identificirt, und in dessen Verdienst geborgen sich gerecht erklären läßt, so bedarf es der Realpräsenz nicht. Der Herr kann sehr wohl als ethisches Heilsmedium für nur geistige Beziehungen in der Jenseitigkeit ruhen, während er, wenn er universale Mitte auch physisch restaurativer Akte ist, unmittelbar innerweltliches Haupt sein muß. Es ist eine beklagenswerthe Einseitigkeit, die ganze Heilsvermittlung in die subjective Erhebung des Gläubigen aufgehen, und nun auch das Sakrament, indem man es einseitig als sichtbares Wort faßt, einfach nur objectives Mittel blos für diese subjective Erhebung sein zu lassen.

Aber allerdings war für die lutherische Theologie triftiger Grund vorhanden, gegen die scholastische Theorie des opus operatum aufzutreten. —

Es war, indem man die Wirksamkeit des Sacraments ex opere operato festsetzte, die Objectivität dieser Wirkung dem Spiritualismus gegenüber in einseitiger Weise betont. So ist auch die Stellung des Protestanten zu diesem Schulbegriff immer nothwendig abwehrend. Indeß ist auf katholischer Seite ein Einlenken bemerkbar, und man erkennt die Fehler der Scholastik. „Es ist, — wir lassen Schäzler reden —, nur die Objectivität der Sacramente als solcher, welche hervorgehoben wird; dabei ist die Stellung des objectiven Heilsfactors im Rechtfertigungsprozeß so wie das Verhältniß des opus operatum zu seinem subjectiven Correlat unberücksichtigt geblieben. Dem äußern Vollzug der sacramentlichen Handlung entspricht ein bestimmter Gnadengrad, dessen Ertheilung, so weit sie eben präcise auf Rechnung des opus op. kommt, von jeder subjectiven Thätigkeit des Empfängers unabhängig ist. Dabei wird aber die Gnade eben rein abstract und als Wirkung

des Sacraments gefaßt; die andere mehr concrete Seite der sacramentlichen Wirksamkeit, wonach die ex op. operato vermittelte Gnade als lebendiges Ingrediens des Rechtfertigungsprozesses in den Organismus der subjectiven Erneuerung eingreift, kommt dabei nicht zu ihrem Recht." Denn das Sacrament sollte schon wirken, wie die ältere Scholastik wollte, wenn nur vom Subject der Riegel nicht vorgeschoben (obicem ponere), ein Hinderniß nicht entgegengesetzt würde. Hier hatte das Subject also zur Realisirung der Wirkung einfach nichts Positives beizutragen. Ihm „bleibt blos das traurige Privilegium, die aktuelle Entfaltung der objectiven sacramentlichen Wirksamkeit zu vereiteln." Aber in der That sind die nachscholastischen katholischen Theologen oft der Meinung gewesen, daß, durch eine positive Erklärung des obicem non ponere etwa, das Subject zu betheiligen, und in Mitleidenschaft zu ziehen sei, wie denn schon Gropper, auf welchen Chemnitz im Examen hinweist, irgend eine entgegenkommende Disposition des Empfängers voraussetzt. Die Arbeit der neueren katholischen Theologie mußte vermöge einer organischen Ineinsfassung des gesammten Rechtfertigungsprozesses, wie sie der Scholastik nicht möglich war, zugleich nothwendig der älteren negativen Bestimmung für das Verhalten des Subjects einen mehr positiven Sinn geben. Es ist damit die Objectivität der göttlichen Heilswirkung aus der Enge der Schulbestimmungen gehoben und im Ganzen der Heilsbewegung angeschaut, von welchem aus auch die „Wirkung ex op. operato" ihr Starres verliert. Sie bleibt die einfache Aussage einer Objectivität, welche auch wir für unsern Sacramentsbegriff bedürfen, selbst in gewisser Weise für das Wort in Anspruch nehmen. Dieses wird gehört, und entfaltet seine Macht im Innern; ob gnädig oder richterlich, es wirkt. Es kann vergessen und verloren scheinen, und es tritt wieder lebendig hervor; der Eindruck, den es erzeugte, kann von hundert neueren Eindrücken verwischt scheinen, und doch flammt er, weil nur in den Hintergrund gedrängt, und niemals verloren, gelegentlich wieder auf. Denn die Tiefe, an die es sich, wenn auch intellektuell nicht verstanden, als Eindruck wandte, gleicht, sahen wir, jener Platte, welche keinen der auf sie geworfenen Lichtstrahlen verliert. Immer wird durch das Wort in der Tiefe des Unbewußtseins eine Summe von Empfindungen geschaffen, von Eindrücken abgelagert, welche einen bestimmten inneren Zustand und damit eine auch die Gedankenwelt bestimmende Macht schaffen. So das Sacrament. Es wirkt allerdings ex opere operato sc. a Christo, und damit ist sein objectiver

Character allein gewahrt. Wenn es das Heil auch nur dort wirkt, wo die entsprechende innere Empfänglichkeit ihm entgegenkommt, so wirkt es doch in dieser oder jener Form in jedem Fall. Es ist immer eine That und Wirkung von Oben, niemals abhängig von Empfänglichkeit und Geneigtheit, von innerer Verfassung und Auffassung von Unten. Es legt in die geistleibliche Tiefe eine Gnade, wie sich zeigen wird, und diese Gnade ist was das Wort nicht ist, ein Reales und Substantielles, welches wiederum auf die Empfindungswelt wirken und ethisch stimmen kann. Das Sacrament setzt also innerlich Etwas an, und fügt innerlich in ein Etwas hinein. Es stellt ein Verhältniß auf substantieller Grundlage her, und reicht der Naturseite und physischen Gesetztheit alle Mittel, Möglichkeiten, Unterlagen und Anregungen für das Heil. Um dies Heil zu ergreifen, bedarf es allerdings persönlich ethischer Entscheidung. Es wird dann bewußt bejaht, was unbewußt vielleicht schon bejaht ist.

Diese Betrachtung führt einen Schritt weiter. Man vergleiche das in § 47 über die Wirkung in das menschliche Unbewußtsein gesagte, um schon geneigter zu sein, mit uns anzunehmen, daß dieser Lehrpunkt von der Wirkung ex opere operato jetzt einer Revision und Vertiefung bedarf. Solange man die Wirkungen der Gnade im Menschen nur nach Demjenigen beurtheilte, was davon in Reflexion aufzulösen war, konnte man ihn völlig thöricht finden. Indessen haben tiefere Forschungen in den Gebieten der Physiologie und Anthropologie überhaupt der Theologie seitdem bereichernd zur Seite gestanden. Man erinnere sich, wie Schopenhauer nach seiner Art diese Bereicherungen benutzt hat, wie er den Willen zum Anfang der organischen Bewegung macht. „Der Intellekt — sagt er — ist das Secundäre, das posterius des Organismus und als bloße Gehirnfunction durch ihn bedingt, der Wille ist das prius des Organismus, und dieser durch ihn bedingt.“ Es ist das der Hauptsatz seines Buchs über den Willen in der Natur und der Satz ist, auch unserer Ansicht vom Wesen der Materie gemäß, richtig, wenn wir beachten, daß auch das Geistwesen an die Arbeit des Gehirns seiner Tagesseite nach gebunden ist. Beachten wir ferner, wie kühn v. Hartmann in seiner Philosophie des Unbewußten, worauf bereits hingewiesen wurde, die Ergebnisse der Physiologie verwendet. So fern uns der Geist liegt, in welchem dies geschieht, so bereitwillig entnehmen wir wahre Gewinne aus seinen Bemerkungen über Nerven- und Muskel-Leben und sympathisches Bewegen, über ihre

Antwort auf den Reiz und den Sinn ihres scheinbar mechanischen Thuns. Was sich uns als Ergebniß bietet, ist, daß „im Unbewußten die Werkstatt des Wollens" liegt S. 236, daß wir also auch wollen können, ohne es zu wissen, auf einen Ruf antworten können, ohne es zu ahnen, einen Eindruck entgegennehmen, eine Gabe empfangen, ein Verhältniß eingehn können, ohne im reflexen Bewußtsein die geringste Empfindung davon zu haben. Alle die repulsiven Instincte der Todesfurcht, der Scham, des Ekels sind unserm Bewußtsein entzogen. Aber alle, dennoch thätig, lassen uns auf die Mannigfaltigkeit seelischer Bewegungen schließen, welche, uns gänzlich verborgen, in dem in Nacht geborgenen Gebiet unsers Innenlebens in uns vorgehen. Diesen repulsiven Instincten aber entsprechen, füge ich hinzu, eben so viele attractive. Und wie jene sämmtlich auf ein von unserer Reflexion unabhängiges Empfinden und Wollen hinweisen, so auch diese. Das einfach mechanische Bewegen und Ausstrecken des Arms zur Abwehr der Gefahr setzt ein solches Wollen voraus, welches nicht Folge unseres wachen Denkens war. Der Nervenreiz, oft rein örtlicher Natur, gelangt in solchen Fällen nicht bis zum Gehirn, und von dort wird auf diesen Reiz nicht geantwortet. Der Befehl zur Abwehr geht vom Mittelpunkt bewußten Vorstellens nicht aus, weit schneller erfolgt diese Abwehr von dem zunächst bedrohten Punkt unmittelbar und unbewußt. Hier also muß ein Nerven-Centrum, hier ein Sitz unbewußten Wollens vorhanden sein, welches unabhängig handelt, ehe die Vorstellung dieses unsers Handelns, welches wir deshalb ein rein mechanisches nennen, uns zum Bewußtsein kommt. Es ist uns deshalb, als ob nicht wir, als ob ein dunkles Etwas in uns handle. Nennen wir es nun Nerven-Centrum, sagen wir mit Hartmann, jedes dieser Centren habe „Perception des Reizes und Willen zur Bewegung", es ist schließlich die Seele, welche als unbewußte sich äußert. Und, so fahren wir fort, wie nun die Gliedbewegung ohne Gehirn-Reiz möglich, wie ein unbewußtes Wollen anzunehmen nothwendig ist, so antwortet das uns verschlossene Seelenleben, so antworten unbewußt wir selbst auf die uns dargereichten Gnadenmittel, ohne daß vielleicht Etwas davon in unser Denken tritt.

Von hier aus fällt ein neues Licht auf die objective Wirkungsweise der Sacramente namentlich, auf die „magische" Heilsmittheilung. Es ist also möglich, daß in eine Tiefe gewirkt werden, in einen seelischen Untergrund eingesprochen, eingeprägt, eingelegt, ja auch eingetreten werden kann, ohne daß das wache Bewußtsein andere Kunde davon erhält,

als etwa ein leises unsagbares allerdings mitbestimmendes Heraufdämmern in der Form unerklärlicher Empfindung. Und es ist, was die Hauptsache, möglich, daß in diesem uns noch nächtigen Grunde unseres Wesens Entscheidungen, weil Antworten auf Einsprache und Einwirken, Statt finden können, denen den sittlichen Werth abzusprechen uns nichts berechtigt.

In dieser Beziehung bitte ich, daß man das früher § 8. 9. Gesagte sich vergegenwärtige, denn es ist hier auf den Gegensatz von Tag- und Nachtseite überall zurückzugreifen und dieser als bekannt vorauszusetzen. In dieser in unser reflexives Denken nicht aufgehenden Art des Wirkens sind wir aber ebensowohl mit unserm Personsein thätig, als in der Art des wachen Verkehrs im Licht des Tageslebens. Schon die einfache Erfahrung kann uns diesen Gedanken näher bringen. Gewisse intellektuelle und sittliche Entscheidungen, welche uns obliegen, schieben wir zurück, weil andere Sachen uns dringend beschäftigen. Wir nehmen den fallen gelassenen Gedanken wieder auf, oder er tritt, wenn Ruhe eintrat, wieder in uns hervor. Und nun finden wir ihn durcharbeitet, das Ganze liegt uns klar, die Entscheidung ist leicht, sie ist eigentlich schon vollzogen, die Aufgabe mit zweifelloser Sicherheit gelöst. Denn während wir anderen Beschäftigungen nachgingen, war der Gedanke nun einer Ausarbeitung, einer Entwicklung in jener innern Tiefe unterworfen gewesen, in welcher das Denken in kühnem divinatorischen Fluge aufsteigt, während es als waches und dieser Welt zugekehrtes träge und unbeholfen am Boden kriecht. Nichts hindert, anzunehmen, daß in jener Tiefe, aus welcher das Gewissen, die wunderbare Mitte unsres Personlebens, zu Tage tritt, in einer Weise gehandelt werden könne, die wir also sittlich nennen. Sehr Vieles dagegen nöthigt uns zu der Annahme, daß in diesem Gebiet physischer Gesetztheit ein physisch-ethisches Verhalten der ganzen Persönlichkeit als Antwort auf Anregung von Außen Statt finde. Und wollten wir nochmals auf die Frage eingehn, ob im nächtigen Grunde des Menschen mit Bewußtsein gehandelt werde, so müssen wir allerdings das Kapitel über die Entstehung des Bewußtseins bei v. Hartmann empfehlen, damit man sich nicht länger scheue, zuzugeben, daß wenn nicht von Selbstbewußtsein, doch von bewußtseinsvollem Handeln in diesem Gebiet die Rede sein kann. Denn allerdings „das Bewußtsein als solches ist seinem Begriffe nach frei von der bewußten Beziehung auf das Subject, indem es an und für sich nur auf das Object geht, und wird nur dadurch Selbstbewußtsein, daß ihm die Vorstellung des Subjects zum Object wird.“ Wir können dem nur bei-

stimmen. Denn wir können höchst bewußtvoll nach jeder Richtung thätig sein, das Ziel und die dahin führenden Wege im Auge haben, die Mittel für den bestimmten Zweck mit Sorgfalt wählen und bemessen, ohne dieses bewußte und berechnete Verfahren zum Gegenstand unsres Bewußtseins, oder dies Bewußtsein zum Gegenstand unserer Selbstbeobachtung gemacht, es für unser Selbstbewußtsein gewonnen zu haben.

---

§ 50. Die Taufe.

Niedergeworfen und gebunden in centrumflüchtiger Tendenz, das innere Leben in Schwere und Dunkel der Materialität verlarvt, so fand der Geist Gottes den Makrokosmus vor. An der chaotischen, auf dem Nullpunkt der Aktivität angelangten, als verschlossene, physische Gesetztheit daliegende Masse begann er sein Werk der Emporführung. Er leitete, nicht befruchtend, nur assistirend und entbindend, aufwärts bis zur eingestifteten Mitte, der Erscheinung des Menschen, welcher als der relative Mittler weiter zu führen hatte.

Wie mit dem Werk der kosmischen Wiedergeburt, welche erst mit dem neuen Himmel und der neuen Erde abgeschlossen sein wird, so ists mit derjenigen des Mikrokosmus. Der Geist Gottes findet ihn in chaotischer Nacht, in welcher die Züge des ursprünglichen Bildes Gottes gebunden, und vom Schutt einer Trümmerwelt so zu sagen bedeckt sind. Er rührt das Umnachtete, haucht das Kalte und Schlafende warm und wach, löst das gefangene Leben, daß es die Flügel bewegt. Er führt, wie wir sahen, das Verlorne bis zu dem Punkt, wo es Christus beiwohnend erleuchten kann. In dieser Weise wirkt der Geist auf das Kind im Leibe der Mutter schon, veranlaßt ein Bewegen im embryonalen Leben (Luc. 1, 44), denn dieses ist Personleben, und führt und öffnet für das Licht, womit der Herr beiwohnend Jeden anleuchtet, der in diese Welt kommt. Aber er thut mehr, er führt das Menschenwesen bis zu der ihm einzustiftenden Mitte, bis zur Einwohnung, welche in der Taufe beginnt. Dann kann der Einwohnende das Werk der Erlösung, Wiedergeburt und Emporführung des Menschen weiterführen und vollenden als der absolute Mittler.

Die Einwohnung ist wie das ganze Erlösungswerk und wie die mystische Union durch Sacrament und Wort bedingt. In der Taufe liegt beides noch ineinander. Sie ist das grundlegende Gnadenmittel, das Heilsmittel für den Grund im Menschen, das Mittel, welches der Stufe physischer Gesetztheit entspricht, einer Stufe, auf welcher die beiden Bestandstücke, Geist und Natur, deren Synthese der Mensch ist, noch ungeschieden ineinander verschlungen sind. Sie werden also beide durch einen Akt erreicht, in welchem irdisches und himmlisches Element in sacramentaler Einheit stehn. Denn im Moment der Besprengung tritt die Unition des Wassers mit dem allerdings verschieden bestimmten Himmlischen nach Lehre der lutherischen Dogmatiker ein, und so wird das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes. Tit. 3, 5. In dieser Stelle ist ebenso auf die Zweiheit der Mittel der Wiedergeburt, und damit auf die Zweiheit der Objecte der Wiedergeburt, Leib und Seele, hingewinkt, wie in der entsprechenden, wo die Rede von der Wiedergeburt aus Wasser und Geist ist Joh. 3, 5. „Hier erscheint — sagen wir mit Hengstenberg — das Wasser in gleicher Weise wie der Geist als Faktor des neuen Lebens.“ Luther hat Recht, wenn er den größten Werth darauf legt, hier in die Anschauungen Tertullians tretend.

„Wir werden nicht allein getauft nach der Seele — sagt Luther in der Auslegung der ersten Epistel an die Corinther — sondern der Leib wird auch getauft. So wird auch uns das Evangelium gepredigt und wir dadurch gesegnet, nicht allein nach der Seelen, sondern um des ganzen Menschen willen, auch nach dem Leibe. Item so empfähet nicht allein die Seele, sondern auch der ganze Leib das Sacrament des Leibes und Blutes Christi also daß er mit der Seele, durch die Taufe und Sacrament gehet und bleiben soll wo die Seele bleibt am jüngsten Tage.“ Im großen Katechismus heißt's: „Weil nun beide, Wasser und Wort eine Taufe sind, so muß auch beide, Leib und Seele selig werden und ewig leben, die Seele durchs Wort, daran sie gläubet, der Leib aber dieweil er mit der Seele vereinigt ist, und die Taufe auch ergreifet, wie er's ergreifen kann. Darum haben wir an unserm Leib und Seele kein größeres Kleinod.“ Es handelt sich in der Taufe, dies steht uns fest, um eine geistleibliche Wirkung auf den geistleiblichen Bestand des Menschen, und zwar „um eine ganz concentrirte unmittelbare göttliche Wirkung“ wie wir mit Höfling hinzusetzen. Und diese Wirkung wird vom Herrn selbst als eine Geburt bezeichnet; es ist also ein von Oben her Geborenwerden, um welches es sich handelt. Wir wer-

den wieder darauf zurückgewiesen, daß, wie die chaotisch versenkte Erde, so der in Nacht gebundene Mensch aus Wasser und Geist wiedergeboren sich erheben soll, eine Analogie, durch welche das Geheimniß nur größer wird. Der Eintritt in das Reich Gottes ist also eine Geburt, gleichzeitig durch das Wort, welches einen unvergänglichen Samen aufschließt, aus welchem das Neue hervortritt (1 Petr. 1, 23) und durch das Wasser, beide in sacramentaler Einheit, gewirkt. „Wasser und Geist, sagt Luther, die sind die rechten Vater und Mutter zu dieser neugebornen Frucht.“ Diese Frucht ist der innere Mensch im ganzen geistleiblichen Bestande.

Indeß haben wir nun einen Schritt weiter zu gehen, und daran zu erinnern, daß die Schrift ebenso entschieden als die Wirkung am Täufling nun auch dessen Verhältniß zum Herrn betont. Schon der Begriff des Mitbegrabenwerdens und Mitaufstehens gestaltet dies Verhältniß zu einem organischen. Damit sind wir mit einem Schlage aus dem exoterischen Gebiet der Beiwohnung des Herrn in das esoterische der Einwohnung versetzt, wie sich zeigen wird. Das Organische des Verhältnisses ist in dieser Römerstelle durch das Beiwort schon gegeben, welches, wenn auch in Verbindung mit einem Abstractum doch seine Bedeutung geltend macht. Wir sind, sagt die Stelle, durch die Taufe mit der Aehnlichkeit seines Todes „verwachsen“, wir sind also, so lehrt der ganze Zusammenhang, in Christum organisch gefügt. Und dasselbe sagt denn auch das in die Tiefe des Verhältnisses und der Dinge überhaupt greifende Wort, welches der Apostel den Corinthern zuruft, daß wir alle vermittelst des einen Geistes zu einem Leibe getauft sind. Zunächst ist hier dem Geist die Aufgabe zugewiesen, auf welche wir seine Thätigkeit früher beschränkten. Sodann ist gesagt, daß die Taufe uns in den mystischen Leib gliedlich einrückt, dessen Haupt Christus ist. Damit ist für die Kirche und den Einzelnen der Naturgrund gegeben, welcher im Glauben sich reflectirt.

Ist aber der Getaufte organisch in Christum eingetreten, so tritt auch Christus in den Getauften ein, denn das verlangt die Art des organischen Lebens. Das Glied ist im Ganzen und das Ganze im einzelnen Gliede. Man wird nach dem früher zu Grund Gelegten nicht mehr fragen, wie doch der Meister, wenn nicht persönlich, so doch wesentlich, in das Innenleben des Kindes einzutreten vermöge, da doch dessen Verkehr mit der Aussenwelt noch nicht eröffnet, und das Verständniß ihm fehle, welches durch die ihm noch verschlossenen Thüren

der gewöhnlichen Sinnorgane sich uns vermittelt. In dem, was über centrale Sensation im Gegensatz zu peripherischer gesagt ist, ist die Antwort gegeben. Wie der Auferstandene trotz der verschlossenen Thür in das Gemach zu seinen Jüngern trat und sie segnete, so vermag er auch in eine Kinderseele zu treten. Von der einsamen kann die Erdwelt, nicht aber die Himmelswelt zurückgehalten werden. Sie steht auf der Schwelle beider, je verschlossener nach dieser, desto geöffneter nach jener Welt hin. Sie steht in einer Tiefe, von welcher aus sie vielleicht mehr und tiefer sieht, als wir im hellen Verkehr Umhergehenden, wie man von dunklem Schacht aus am hellen Tage die Sterne sieht. Sie verharrt in einer Zurückgezogenheit und Stille, von welcher aus man weiterhin hört, als im lauten Gewühl, wie man des Nachts den fernsten leisen Ton vernimmt, der am Tage nicht zu uns dringt. In die einsame in der Stille ruhende Seele vermag der Herr zu treten wie der Sonnenstrahl in den zu ihm geöffneten, von ihm emporgeführten und geweiteten Kelch der Blüthe tritt. Die Blüthe trat in's Licht, und das Licht trat in sie, und wohnt in ihr. Der Meister, welcher über dem Taubstummen sein Hephata ruft, und seine Zunge rührt, thut hier mehr. Im Anreden und Anrühren geistleiblich tritt er in das heimliche Seelenleben, welches vom Geist ihm entgegen erregt, von ihm selbst bereits angeleuchtet ist, und nun im Glauben nach ihm greift und den Eintretenden grüßt. Dieser kann nun erst den Täufling in sein Kleid innerlich kleiden, denn so viele ihrer getauft sind, sie haben Christum angezogen. Das Bild Gottes wird aus der Verworrenheit der Züge nun aufgerichtet, und die Entwicklung wird anheben, um das Auferstehn aus der früher geschilderten Zerrüttung anzubahnen.

Also das Kind hat Glauben, denn ohne die Thür des Glaubens keine Einwohnung.

Ich wiederhole, nicht persönlich wohnt der Herr in der Seele, wohl aber wesentlich, mit der ganzen Kraft des Wesens wirklich. In jede der Tausende nach ihm sich neigender Seelen tritt er substantiell. Würde er es persönlich sein, welcher zur Einwohnung einkehrte, so würde er ins Unendliche hinein multiplizirt. Aber substantiell wohnt er inne, wie die Seele in dem Finger wohnt, den sie absichtsvoll bewegt, während sie ihren Thronsitz in einer geheimen Mitte des Leibes hat. Und die Seele auch des Täuflings vermag aufgeschlossenen Auges nach der Berührung hin sich zu strecken, vermag im Glauben zu ergreifen. Von Christo und zu Christo geschaffen, mit der Tendenz nach

Christo hin, vermag diese Seele, wenn vom Geist für die Anrührung des Herrn frei gemacht, dieser Tendenz zu folgen. Das Seufzen der gesammten Creaturenwelt vermag sich in ihr zu dem, wie wir im vorigen Paragraphen sahen, bewußten und sittlichen Verlangen und Bangen zu steigern, welches die Thür öffnet, und den Gesegneten, welcher zur Einwohnung eintritt, begrüßt und ergreift. Und das ist der Glaube. Es wird sich später ergeben, daß nicht der bei Kindern wie Erwachsenen vor der Taufe hergehende Glaube die Einwohnung vermittle, sondern nur der in der Taufe ermöglichte Glaube. Hier nur dies, weil zugleich damit ein Abschluß gewonnen wird.

Augustin sagt zu Joh. 6: Fiant corpus Christi si volunt vivere de spiritu Christi. Das Taufsacrament bildet die breite Grundlage der Kirche, die Grundlage der neuen Menschheit und des Einzelnen, auf der ein Leben sich entwicklen, die objective in den Grund gelegte That, worauf die subjective bewußte Aneignung erst antworten, die Geschichte, auf welcher und für die das Gesicht erst aufgehen kann. — Daraus geht hervor, daß man in der Taufe nur den Anfang der Einwohnung finden darf. Wenn in diesem Anfang auch der Fortgang enthalten ist, weil die Einfügung in den mystischen Leib geschah, so trägt das Ganze doch den Charakter physischer Gesetztheit, objectiver göttlicher That, auf welche erst die subjectiv menschliche Antwort in deutlicher Form zu folgen hat, so daß wir mit der Taufe nach dieser Seite hin erst ideal in das himmlische Wesen versetzt sind. Die folgenden Stufen des Werks der Wiedergeburt werden das mit und in uns begonnene auszuarbeiten, den Eintritt in die Gemeinschaft des Herrn und den Eintritt desselben in uns zu vertiefen, die Einwohnung über die Form bloßer Gesetztheit und Versetztheit hinauszuführen haben. Ihnen gegenüber dürfen wir die Einwohnung auf der Stufe physischer Grundlegung vorzugsweise die beginnende nennen, ja im Vergleich zu ihnen trägt sie noch das Gepräge des loseren Nebeneinander.

Bemerkungen.

Es ist immer das opus operatum, welches die Scholastiker und auch Bellarmin abhält, dem Kinde die fides actualis zuzugestehen, und sie bewegt, sich mit habitus fidei, spei et charitatis zu begnügen, welches in der Taufe eingegossen wird. Deshalb ist in der Arbeit von Const. v. Schäzler (Lehre v. d. Wirksamkeit der Sacramente ex. op. operato, München 1860), aus wel-

cher Oben mitgetheilt wurde, ein wirklicher Fortschritt zu begrüßen. Sie erkennt an, daß der Riegel einer Todsünde, dessen Nichtvorhandensein die Heilswirkung schon möglich machen soll, so daß ein „bonus motus interior“ nicht weiter nothwendig sei, ein wirklicher Riegel war, den die Scholastik ihrer eignen Entwicklung vorgeschoben hatte.

Die Lutherische Theologie hat seit Luthers Auslegung des Evangelii am III. Epiph. u. XII. Trin. u. seit Brenz behauptet, daß die Kinder eignen Glauben im Akt der Taufe erlangen. Sie hält deshalb mit Quenstedt die These: Per baptismum et in baptismo Sp. s. fidem veram salvificam, vivificam et actualem accendit in infantibus, unde et infantes baptizati vere credunt. Die ganze qu. 8 in IV. c. 5 seines großen Werkes ist um so lesenswerther, je weniger besonnen die Theologie mitunter den Kinderglauben einfach verwarf. Es sei mir erlaubt, unter den Neueren Delitzsch zu nennen, welcher in dieser Richtung die Furcht vor dem opus operat. einzuschränken versucht hat. Er hat den Unterschied zwischen actus directi und reflexi wieder aufgenommen und erstere dem Kinderglauben zugetheilt, welcher „das erschlossene innere Auge ist, welches das Bild Gottes des Erlösers in sich aufnimmt (Bibl. Psych. 1861. S. 353). Hierher gehört, füge ich hinzu, der Unterschied zwischen fides primaria et immediata und fides secundaria et mediata, welchen unsre Dogmatiker machen Ersterer ist unmittelbares Ergreifen Christi und Ruhen in ihm, letzterer ist die Energie, juxta quam credens quoque scit, se credere. So Quenstedt, und jenen ersteren Glauben, welcher völlig rechtfertigt, theilt er dem Kinde zu. Auch er unterscheidet aber zwischen fides directa, welchen das Kind hat und fid. reflexa, und antwortet auf den Einwurf, die Kinder hätten keine Vernunft: Licet infantes caveant usu rationis non tamen cavent anima rationali ejusque potentis, in quibus deus per gratiam habitare potest et habitat.

Daß die Dogmatik nämlich die Einwohnung als mit der Taufe gegeben ansieht, bedarf wohl keines Nachweises. Luther hebt an: „Wenn wir getauft sind, so haben wir Christum in und bei uns wohnend“; daraus folgt, daß Christus „in uns sei, und aus uns rede und wirke.“ Was die spätere Dogmatik betrifft, so wird die Einwohnung als Frucht der Taufe anerkannt. Es tritt dies zwar in den Auszügen, welche Schmid aus Gerhard und Hollaz gibt, nicht hervor. Dagegen sehe man, wie Quenstedt sich in dieser Hinsicht völlig an Dorsch anschließt (qu. 7 VI.). Gegenstand der Einwohnung ist die neue Creatur.

Das Exegetische für S. 344 vortrefflich bei Luthardt Joh. Ev. S. 373 ff. Ausg. v. 1852.

---

§ 51. Das Wort.

Der Prozeß der Wiedergeburt ist bisher in seinem ersten Stadium betrachtet, auf der Stufe der einfachen Thesis jeder Entwicklung, der treibenden Basis jeden Lebensprozesses. Auf diese Basis, die verschlossene

qualitative Tiefe, in welcher die Gegensätze noch in Einheit ruhen, ehe sie in die quantitative Breite der Zwei hinaustreten, richtete sich das umfassendste Sacrament, das der Taufe. Es legt den Grund für den Bau in das Unsichtbare; es beginnt das Werk auch der Einwohnung.

Jetzt haben wir zur zweiten Stufe der Entwicklung des neuen Lebens überzugehen. Dieses Leben liegt in dem des alten Menschen verschlossen und theilt seine Wege. So ist es mit ihm in die Zweiheit der Gegensätze gespannt, in welche die Tiefe der physischen Gesetztheit, in welche die erste Stufe sich expansiv auseinander legt. Die Bewegung tritt damit aus der unmittelbaren Einheit in die intellektuelle Gegensätzlichkeit. Denn jemehr das Innenleben nach der Aussenwelt hin sich entfaltet, mit ihr sich auseinander setzt, die quantitative Breitseite ihr zukehrt, desto mehr löst sich ein Weltbewußtsein ab, und tritt mit dem Gottesbewußtsein in Zwiespalt, desto mehr erfährt das nun eintretende Selbstbewußtsein den Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch und zugleich die Zerklüftung des Bewußtseins in eine Tag- und Nachtseite. Damit ist das für jede Lebensbewegung überhaupt nothwendige, für die Welt verzerrten Lebens nur in verzerrter Form erscheinende, intellektuelle Moment, es ist statt der These die Antithese eingetreten. Weil aber die Gnade dem Menschen in jede Lage nachgeht, so werden auch ihre Mittel in diese Zweiheit eingehn, denn sie hat den in die Gegensätze Gespannten zu erlösen. Wie für ihn in seiner Einheit: eins, so hat sie für ihn in seiner Zweiheit: zwei Gnadenmittel, das Wort und das heilige Nachtmahl. Jenes wendet sich vorzugsweise an die Geist- und Tages-Seite, dieses vorzüglich an die Natur- und Nacht-Seite.

Reden wir nun zunächst von ersterem Gnadenmittel, dem Wort Gottes.

Seine übernatürliche immer wirksame Kraft hat es durch den heiligen Geist, ohne den es nicht zu denken, so daß, wie die lutherische Dogmatik behauptet, seine Kraft völlig die des Geistes ist. Und so wendet es sich an das Geistwesen des Menschen, in unerfaßlichem Geheimniß zu ihm redend, und spricht das Personleben an. Aber es sind nicht geringe Widersprüche, welche sich der Erklärung der Wechselwirkung zwischen Personen entgegenstellen. Was ist unter dem Einfluß zu verstehen, welcher von der einen auf die andere ausströmen soll? Es ist nicht einzusehen, was das sei, was von der einen ausgeht und auf die andere übergeht. Ist es ein Drittes, eine Substanz, welche sich ablöst, um weiter- und hinüberzugleiten, so wird sie im Hinübergehen zunächst

einmal erst zwischen Ausgangs- und Ziel-Punkt in der Mitte schweben. Ist es irgend ein Reales, welches ausgesandt wird, so wird dies Reale durch die Luft hindurch seinen Weg nehmen müssen, und die Frage wird sein, wie es sich zur Luft verhalte. Ist das, was man Einfluß nennt, eine Wirkung, ein Zustand, eine Kraftäußerung, so gewinnt die Schwierigkeit nur noch, denn diese Ausdrücke bezeichnen gewisse Zuständlichkeiten, Modificationen irgend eines Wesens, und sind von demselben so wenig ablösbar wie das Accidenz von der Substanz. Und noch weniger können sie die Leere und Kluft überspringen, welche zwischen dem Einzelwesen immer trennend besteht. Wir werden es also, wollen wir nicht zur prästabilirten Harmonie greifen, immer unbegreiflich finden müssen, wie der Einfluß, die Einwirkung von Person auf Person durch das Wort geschehen könne. Es bleibt nur die mechanische Gesetzmäßigkeit übrig, nach welcher die von dem Sprachorgan in Bewegung gesetzte athmosphärische Luft für die anliegenden Lufttheile nur Anstoß ist, so daß die angestoßenen wiederum andere in Schwingung versetzen, und diese sich zu den Gehörwerkzeugen hin fortsetzt. Dann allerdings beginnen wieder neue und größere Schwierigkeiten, und wir können etwa nothdürftig uns helfen, wenn wir annehmen, daß durch den mechanisch eindringenden Reiz die entsprechenden Saiten zum Fortklingen berührt werden. Jedenfalls aber theilt die Sprache nichts Substantielles mit, ein Satz, den ich für eine spätere Betrachtung im Auge zu halten bitte. Wilhelm von Humboldt sagt sehr gut: „Es kann in der Seele nichts, als durch eigne Thätigkeit vorhanden sein, und Verstehen und Sprechen sind nur verschiedene Wirkungen der nämlichen Sprachkraft. Die gemeinsame Rede ist nie mit dem Uebergehn eines Stoffs vergleichbar. In dem Verstehenden wie im Sprechenden muß dasselbe aus der eignen inneren Kraft entwickelt werden, und was der erstere empfängt, ist nur die harmonisch stimmende Anregung." Auf diese Wirkung haben wir die Mittheilung durch das Wort, als Ausgleichungsmittel wesentlich zu beschränken. So ist selbst die Zuführung von Thatsachen und neuem empirisch gefundenem Material gemeint. Der articulirte Laut, aus der tiefsten Eigenthümlichkeit des Redenden und Hörenden zugleich geboren, stellt die uns hier beschäftigende Ausgleichung zweier schon wesentlich auf einander angewiesener und gestimmter Geistwesen her. Indem hier eine Erklärung der Vermittlung durch die Sprache als gegenseitiger Ergänzung wesensgleicher Größen nur angedeutet ist, indem wir von der Ausführung dieses Gedankens, welcher in das Bereich bi-

polarer Beziehungen und wahlverwandtschaftlicher Ausgleiche führen müßte, absehn, haben wir nur eins anerkannt zu sehn gewünscht. Es kommt uns darauf an, festzustellen, daß die Sprache nur geistige Beziehungen herstellt. Durch das Wort also berühren wir einander nur geistig. Aber auch diese Redeweise ist bildlich und bedarf der Auflösung. Im eigentlichen Sinn können wir uns nur leiblich berühren. Reden wir mit einander, so ist der Raum zwischen dem Redenden und Hörenden durch Nichts ausgefüllt, und die Luftschwingung trägt nichts Stoffliches zu. Wir bleiben substantiell völlig getrennt und berühren einander in keiner Weise. Wir wirken nur durch Medien aufeinander, welche nicht Träger sind, und Anregung geben, wie sie durch jede Zeichensprache auch gegeben wird. Denn auch das innigste, herzlichste uns ergreifende Wort, dessen Geburt aus der Liebe wir am zitternden Klange hören: gibt uns Nichts im eigentlichsten Sinn, sondern weckt nur Etwas in uns. Auch das, was uns magisch faßt, was wir, ohne es zu verstehn, in uns zünden fühlen, auch dieses führt uns substantiell nichts zu. Denn der Gedanke veranlaßt Bewegung eines Substantiellen, aber ist nicht selbst Substanz, brachte uns also auch dann Nichts, wenn er als von der Luft getragener Geist zu dem Hörenden wirklich hinübergeführt würde. Aber der Gedanke wird nicht hinübergeführt, nur der durch ihn mit Hülfe der Stimmorgane erzeugte Laut, also schließlich die Luftschwingung reicht hinüber. Hörend werden wir einander nur offenbar, verstehen einander, und man mag das geistige Berührung nennen. Der Ausdruck ist aber immer nur ein bildlicher und uneigentlicher. Wir treten miteinander in geistige Beziehung, und es entsteht ein geistiges Verhältniß, das ist Alles, was wir festzustellen vermögen. Diese Beziehungen können die innigsten sein, dieses Verhältniß kann die umfänglichsten Zugeständnisse, Verheißungen, es kann Imputation und Adoption in weitgehendstem Sinn vermitteln, aber man wird immer nur von g e i s t i g e r Gemeinschaft reden können.

Es scheint, als dürften wir diesen Begriff der Einsprache als bloßer Einwirkung auf das Wort Gottes nicht anwenden, da dieses ausdrücklich als Same betrachtet wird, aus welchem das neue Leben sich erhebt. Der Herr selbst bezeichnet es so, und läßt aus dem Wort als Samen die Halme und Aehren des Ackers, die ganze Saat der Kirche erstehn, und der Apostel läßt uns wiedergeboren werden aus dem lebendigen Wort Gottes als dem unvergänglichen Samen. Mt. 13. 1 Petr. 1. Hier scheint der Same das Leben des Logos, oder ein dem Wort in=

wohnendes Leben zu sein, welches nun im Menschen niedergelegt wird, nachdem es ihm substantiell zugeführt ist. Und doch dürfen wir auch anders erklären. Wir dürfen, auf die Verschiedenartigkeit der hier auftretenden Präpositionen blickend, mit mehr Recht noch annehmen, der Apostel lehre hier deutlich, daß wir aus einem unvergänglichen Samen geboren seien, ohne indeß anzugeben, worin dieser Same bestehe. Er fahre fort, dürfen wir glauben, und sage nun, daß wir aus jenem Samen durch das Wort wiedergeboren würden, daß das Wort jenen in uns liegenden Samen also erwecke. Nichts zwingt, soweit wir sehen, hier eine substantielle Mit-Theilung im Wort, im Laut als Träger oder Kanal zu erblicken. Und ebenso ist Jac. 1, 18 das Wort, durch welches wir gezeugt werden zu Erstlingen seiner Creaturen, nicht ein reales Substrat, kein positives Etwas, aus dem die neue Creatur sich entwickle, sondern einfach das Mittel, wodurch die Zeugung Statt findet, das neue Leben beginnt. Das Wort, der Laut, ist kein Gefäß, wie Luther will, in welchem uns Etwas dargereicht wird, so daß das Gereichte in uns eingeht, wenn auch die Stimme, der Schall des Worts, in der Luft zergeht, „als wenn ich einen Becher an den Mund setze, in welchen der Wein gefaßt ist, so trinke ich den Wein hinein, wiewohl ich den Becher nicht mit in den Hals stoße.“ Und diese Stimme ist ebensowenig der Wind, auf dem der Geist wie auf einem Wagen daherfährt. Wir sind genöthigt, mäßiger zu sein.

Unsere Theologie hatte sich vor zwei Abwegen zu hüten. Auf der einen Seite hatte man das innere Wort abzuweisen, welches mit dem hörbaren Wort in keiner Verbindung stand, sondern vom Geist besonders gewirkt werden sollte. Auf der andern Seite aber, und dies wurde durch Schwenckfeld nöthig gemacht, hatte man sich gegen das Wort zu verwahren, welches etwas Substantielles ist, physisch wirkt, wie zündendes Feuer oder wie ein Heilmittel, oder wie ein Contakt. Und dem gegenüber hob man denn hervor, das Wort wirke statt physisch nur moralisch, indem es den Verstand erleuchte und den Willen bewege. Aber es setzt auch in ein neues Verhältniß, eignet Güter zu. Wie objectiv die Kraft des Worts in dieser Richtung gedacht ist, sehen wir am schlagendsten im Lehrstück von der Beichte. Dort in der Anwendung des Worts auf den Einzelnen, in der Zuspitzung für den Fall, muß sich zeigen, wie weitgehend man seine Wirkung gedacht hat. Und da ist es nun unfraglich, wie seit Luther die Dogmatik das in der Beichte lossprechende Wort auffaßt. Die Absolution ist nicht Verheißung

einer Gnade und Vergebung, die man sich zu erbitten habe, sie ist nicht Siegel oder Pfand dieser zu erlangenden Entbindung, sie ist nicht Anweisung auf eine demnächst zu ertheilende Lossprechung von Sünden, sie ist diese Lossprechung mit absoluter Gewißheit selbst. Denn es ist des Herrn Wort, welches der Diener der Kirche nur fortleitend in seinen Mund nimmt. Es ist, wenn dies Wort laut wird, als fiele, wie Luther sagt, die Stimme vom Himmel; Christus redet durch seinen Knecht, der sein Wort ausspricht. Das Wort, das zeigt sich hier deutlich, ist in der lutherischen Dogmatik völlig exhibitiv und real gedacht, während die reformirte Theologie es nur repräsentativ und ideal faßt. Aber auch so real gefaßt führt es doch nur das geistige Gut ein, setzt in ein neues Verhältniß, spricht und eignet insofern zu. Der Gefangene, welchem durch das ihm überbrachte Wort des Königs die Freiheit gegeben ist, hat ein unendliches Gut damit, aber so lange er noch im Gefängniß ist, hat er dieses Gut doch nur als ideelles. Nur der Geist genießt das Glück der Freiheit und der Liebe zu seinem König. Das Wort an sich gibt nur geistige Güter. So stehen wir denn genau wieder da, wovon wir ausgingen.

Doch es ist uns genug, zu wissen, daß der Glaube aus der Predigt, aus dem Wort Gottes kommt. Es ist das der Ruf, der sich an das Geistleben des Menschen wendet, dieses berührt, in Schwingung versetzt und entbindet. Es ist wieder der heilige Geist, welcher, wie wir früher sahen (§ 47), das Innere der Seele durchs Wort erschließt, wie dort für die Beiwohnung, so hier immer aufs Neue für die Einwohnung. Im Glauben erblicken wir denn freilich etwas Anderes.

Wir haben hier eine Auseinandersetzung über das Wesen des Glaubens nicht zu geben. Nur die Consequenzen unserer anthropologischen Grundlage haben wir zu ziehen. Sie werden fordern, daß wir in der Wiedergeburt überhaupt den Durchbruch, die Lüftung des versinnlichten Seelenlebens, die Befreiung des Gebundenen sehn. Der Glaube ist also die Erscheinung des neuen, weil aus der Verlarvung neu entbundenen Lebens im Gebiet des reflexen Bewußtseins. Er ist diejenige Seite des neuen Lebens, welche in das Licht unseres Selbstbewußtseins tritt, und uns so vorstellig wird, während die andere Seite dieses neuen Lebens sich unserer Beobachtung völlig entzieht. Wir werden demnach den Glauben keinen besondern uns überkommenen Zustand nennen können, denn er ist die natürliche, nur durch die Sünde getrübte und

gehemmte Entwicklung des creatürlichen Personlebens, welches in dieser natürlichen Evolution erst seine Bestimmung erreicht, für die es und auf die es von Anbeginn gestimmt ist. Daß der Glaube als Wunder erscheint, kommt nur daher, weil er wie das Gewissen einer uns noch unfaßbaren Tiefe in uns entsteigt, und gegen die begriffliche Sicherheit und Fertigkeit der gewöhnlichen auch von uns mitgeführten Anschauungen in der Regel ebenso absticht, wie die Unmittelbarkeit der Genialität gegen die mühsame Arbeit kleinlich am Boden kriechender Beweisführung. Setzt die Wiedergeburt, welche in der Taufe beginnt und in der Auferstehung sich vollendet, eine „neue" Creatur, eine völlige Creatur mit Leib und Geist, oder vielmehr erweckt sie diesen neuen inneren Menschen aus der sündigen Verlarvung, so ist er nur insofern neu, als er in ein neues Verhältniß zu Gott, in den organischen Verband mit Christo trat. Die Hauptsache aber ist dies, daß dieser neue Mensch ein ganzer Mensch, also geistleiblich ist. Und nun wissen wir, was der Glaube ist. Er ist das geistige Bewegen des neuen Menschen, welches mit der geistigen Seite des alten Menschen, wie die Nachtseite mit der Tagseite des Bewußtseins, sich zu durchdringen beginnt. Wir wissen aber auch, daß dieser Glaube, die geistige Seite des neuen Lebens, niemals ohne die andere, die leibliche Seite, zu denken ist, welche nicht durchs Wort, nur durchs Sacrament erlöst wird. Demnach ist der Glaube, welcher, durch das Wort allein gewirkt, die Folge der Beiwohnung ist, und dem Sacrament vorhergeht, auch nicht der Glaube, durch den Christus im Menschen wohnt. Eph. 3, 17. Dieser letztere Glaube ist vielmehr die in unserm wachen Geistleben still und ruhig mündende oder es gewaltsam durchbrechende nur geistige Seite des einen durch die Taufe hergestellten neuen Menschen, welcher eine lebendige Hoffnung im alten verborgen liegt, aber den Himmel offen sieht. Denn sein Auge ist der wieder eröffnete Centralblick, jene „centralische Anschauung", wie Schelling sagt, in welcher das ganze Wesen wie in einen Brennpunkt vereinigt, ein Licht, eine Flamme ist, eine Schauung von unbeschreiblicher Realität. Sie war unter den zersprengten Sinnorganen verborgen und tritt nun wieder erlöst hervor. Sie blickt in die Geheimnisse des Himmelreichs, schmeckt das gütige Wort und wird trunken von den Gütern des Hauses Gottes. So ist der Glaube seiner Natur nach Ekstase. Denn der inwendige Mensch ist dieser Welt entrückt, weil in ein höheres Centrum eingerückt. Er ist excentrisch von dieser Welt und ihrer Mitte aus angesehn; er bewegt sich concentrisch, wenn wir auf das himmlische Ziel blicken. Er

ist aus der Erdenwelt heraus, in die Gemeinschaft himmlischer Mächte hineingetreten. Schritt für Schritt werden, wie er die Staffel aufwärts schreitet, die als Perlen im Acker liegenden Kräfte des ewigen unauflöslichen Lebens, welche diesem Aeon verhaftet und der Eitelkeit unterworfen waren, eingelöst, und vom Staube abgelöst. Der einwohnende Meister trägt empor und das verlorene Kind sieht die Gottesstadt. Der ganze Gang aufwärts ist ein Wunder; und während das geistige Leben in centralem Schauen des Glaubens sich entfaltet, erweist das centrale Wirken des leiblichen Lebens sich in Wundern und Thaten, wenn der Höchste für sein Haus auf Erden sie gebrauchen will. Der neue Mensch wird von Stufe zu Stufe in die Aehnlichkeit seines Meisters, göttlicher Natur durch die Einwohnung bereits theilhaftig, emporgebildet. Er ist in der ganzen Fülle noch verborgener Herrlichkeit das Bild hergestellter paradiesischer Schöne, das Abbild der Majestät des Erlösers, lebendige Weissagung, Angeld, Unterpfand und Anbruch der Ewigkeit, das Geheimniß und Wunder der Zeiten.

Und während seit der Taufe die leibliche Seite des neuen Menschen, wie wir sehen werden, fort und fort durch das Altarsacrament gespeist und verklärt wird, wird die geistige Seite und Bewegung fort und fort durch das Wort geweckt und geleitet. Insofern ist das Wort Mittel der Einwohnung, und insofern ist's der Glaube gleichfalls, nämlich als geistige Seite des neuen, des innern Menschen, welcher Gegenstand der Einwohnung allein und als Ganzes ist. Das Wort allein und für sich betrachtet vermittelt immer nur in ideeller Richtung geistige Güter. Und der Glaube, den es allein, also ohne Taufe oder vor derselben, wirkt, ist nicht der Glaube als Glaube der Einwohnung.

Demnach wird durch das Wort nicht ein Neues in den Menschen hinübergeführt, sondern nur ein Altes, im Menschen unter Schutt und Trümmern Verborgenes, wieder emporgeführt. Wir müssen diesmal auf alle Gefahr hin unsere Uebereinstimmung mit Jacob Böhme aussprechen. Von der Erde sagt er: „Die himmlische Wesenheit liegt in der Erden verschlossen, der Fluch Gottes hat sie verborgen, dieselbe grünet durch die irdische Wesenheit, gleichwie die Ewigkeit in der Zeit." Und vom Menschen sagt er: „Gott führet keinen neuen Geist in uns, sondern er eröffnet mit seinem Geist unsern Geist." Damit ist das gegeben, was auch die neuere Philosophie zu verwerthen nicht unterlassen hat.

Bemerkungen.

Es kann nicht wohl auffallen, daß wir den Glauben Ekstase nennen. Es erklärt sich das schon dadurch, weil er Lüftung, Emporführung eines schon Vorhandenen ist. Aber Ekstase, unmittelbares Anschauen Gottes, ist bei Plotin zugleich unmittelbare Berührung, mystische Vereinigung mit dem Höchsten. Die ὅρασις in Folge der ἔκστασις, jedes θέαμα, ist nur begründet durch die ἕνωσις. So setzt sich in der Mystik mit einer gewissen Nothwendigkeit die Anschauung fort, daß die Glaubenswärme, der erhöhte Glaubensmuth, der Glaubensblick Folge der Einheit, der Berührung mit dem Herrn durch dessen Einwohnung sei. Es wird das wo wir von der mystischen Union bestimmter sprechen, noch deutlicher werden.

Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß, sowenig der h. Geist substantiell das Chaos befruchtet, aus dem er den Kosmos nur assistirend hervorhebt, er ebensowenig durch das Wort etwas in den alten Menschen hineinlegt, aus welchem der neue würde. Es war zu zeigen, daß der Glaube, wie die neue Creatur überhaupt, nur befreites Leben sei. Und dies gilt bis in die höchste Staffel des Glaubenslebens hinein. Auch die höchste „Erleuchtung darf nicht gleichsam abgelöst von den übrigen physischen Eigenschaften und Bedingungen als etwas Außerordentliches oder blos Thaumaturgisches erscheinen. Die allgemeine Anlage dazu liegt in uns allen". So H. Fichte (Anthropologie 1860), welcher hierfür sich wirkliche Verdienste erworben hat. Neuerdings hat L. George den Glauben der Logik eingeordnet und mit Recht sagt er: „Je weniger der Glaube in der gewöhnlichen Logik eine Stelle fand, desto mehr mußte es so erscheinen, als ob für die Theologie eine besondere Erkenntnißquelle Geltung habe, die mit den Gesetzen des gewöhnlichen Denkens in gar keiner Verbindung stehe." (Die Logik als Wissenschaftslehre. Berl. 1868. S. 51). Hinsichtlich der Mittheilung durch das Wort aber darf auf die Arbeit W. v. Humboldt's über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues (Ges. W. Bd. VI.) verwiesen werden, aus welcher Oben mitgetheilt ist.

---

§ 52. Das Abendmahl.

Das Wort wendet sich, so fanden wir, nur an die eine der Seiten jener Antithese, in welche jede und auch die menschliche Lebensentwicklung eingeht, an den Geist. Die zweite der Seiten ist der Leib. Beide Seiten sind durch dasselbe Mittel nicht erreichbar. Sie waren es nicht, als sie in ihrem Coincidenzpunkt in einander versenkt und gebunden ruhten, und die Gnade kam ihnen im Sacrament entgegen, in welchem für

beide Seiten durch Wasser und Geist gesorgt ist, beide in einem Akt durch sacramentliche Union coincidirend. Geist und Leib sind jetzt aber in die Zweiheit auseinandergetreten, welche den Streit entzündet, aber auch das Selbstbewußtsein vermittelt, und so das intellectuelle Moment des Lebensprozesses überhaupt, und, im Verhältniß zur Gnade gedacht, dasjenige der Wiedergeburt insbesondere darstellt. Denn an beide der Seiten, und zwar an jede besonders, weil beide in Spannung auseinandergehalten sind, wendet sich nun naturgemäß die Gnade, an den Geist im Wort, an den Leib im Nachtmahl.

Von der Eucharistie wird also jetzt zu reden sein.

Es kann hier nicht beabsichtigt werden, einen dogmatischen Umriß des Lehrstücks zu geben, denn es würde für das Ziel der gegenwärtigen Arbeit dies von keinem Werthe sein. Deshalb wird auch von jedem Schriftbeweis für diesen von allen Kirchenkörpern umstrittenen Lehrgegenstand abgesehen werden können. Es wird das Wesen des Sacraments, die Wirkung auf die Leiblichkeit mit einer scheinbaren Einseitigkeit zu betrachten sein, denn die gleichzeitigen Wirkungen auf die geistige Seite durch das Glaubensleben müssen als selbstverständlich hier zur Seite gelassen werden. So wird dann der Weg für die Erwägungen über die Art der Gegenwart des Herrn im Sacrament gebahnt sein. Reden wir von innerer Leiblichkeit, so wolle man beachten, wie der Begriff in § 8. 9. für alle folgenden Untersuchungen festgestellt ist.

Immer hat die Kirche mit der Schrift den Herrn als Bräutigam und Gemahl seiner Gemeinde auf Erden gefeiert, und in den Farben des Hohenliedes das Verhältniß gemalt. Schon Theodoret hat tiefsinnig angedeutet, wie mit dem Genuß der Eucharistie der wirkliche Vollzug ehelicher Gemeinschaft, die völlige leibliche Einheit gegeben sei, und Ephraem spricht in demselben Sinn vom Brautgemach, wie in den Märtyrer-Akten der heiligen Agnes von der keuschen Umarmung in innigster Vereinigung die Rede ist. Halten wir den durch die ganze Kirche fortgeführten Gedanken fest. Denn der Herr tritt in der Kirche gegenwärtig in ihr und durch sie und ihre Ordnung dem Einzelnen entgegen. Er spricht mit ihm im herzgewinnenden Wort. Aber der Liebe genügt das Wort nicht. Die Verlobten sind nicht zufrieden gestellt wie mit dem Versenken Auge in Auge, so mit dem Wort. Wer der Braut kühl vorhalten wollte, daß diese geistige Gemeinschaft durch das Wort genüge, würde die Antwort hören, daß er nicht wisse, was Liebe sei und fordere. Sie begehrt den Druck der Hand, begehrt nicht nur

geistige, sondern auch leibliche Berührung. So reicht der Meister den Seinen außer dem Wort auch die Hand, wie er sie mit seinem Wort den Kindern segnend auflegte, wie er seinen Leib Thomas zu berühren gab. Der in der Kirche leibhaft Gegenwärtige läßt während sein Wort tönt, fortwährend seinen Leib, und nicht nur den Saum seines Kleides, im Altarsacrament uns betasten, daß wir bis zum Ende der Tage die volle Seligkeit haben, welche seine wahren Jünger in seiner leiblichen Nähe empfanden, wenn sie das Haupt an ihres Freundes Brust legten. Und diese Beiwohnung wurde zur Einwohnung, als er die kleine Gemeinde mit sich selbst speiste, die nun sein Leib im eigentlichsten Sinn geworden war. Denn das ganze Mysterium des Verhältnisses Christi und der Gemeinde erhält seine tiefste Bedeutung als eines geistleiblichen erst durch die Analogie der Ehe aufgeschlossen. Die geschlechtliche Differenz ist's, welche hier ihre Ausgleichung sucht, und nach der gemeinsamen physischen Basis hin gravitirt. Es scheinen rein geistige Interessen und Ausgleiche, welche den Anfang des bräutlichen Verhältnisses zeichnen, und es scheint, als ob auch die Tendenz der Vereinigung eine abstract geistige sei. Aber es scheint auch nur so. Der poetische Hauch, der den Gedanken umgibt, der Einklang von Denken und Dichten, die Bewegung in der Sphäre des Traumartigen verrathen, daß hier Aeußerungen des Lebens vorliegen, welches auf seine Wurzel zurückgeht. Diese geheime Wurzel ist aber die Gemeinschaft von Geist und Natur, oder der Punkt, wo beide einander schneiden. Dieser Tiefpunkt ist in Anspruch genommen, der Coincidenzpunkt der gesammten geistleiblichen Natur ist in Mitleidenschaft gezogen. Und so verlangt, was im Geist begann, seine Ausgestaltung im Fleisch. Im Geist habt ihr angefangen, sagt der Apostel den Galatern, wollt ihr's denn nun im Fleisch vollenden? Damit meint er den Rückfall aus der geistigen in die getrübte gesetzliche Anschauung vom alttestamentlichen Gottesdienst. Weil in Folge der Sünde das Fleisch sich gegen den Geist empörte, konnte nun ein Begriff des Sarkischen als des Vergänglichen, zu Fliehenden, den Geist Bindenden entstehen. Dieses Sarkische aber ist einmal vorhanden und macht das Recht seiner Existenz, wenn auch in ungehöriger Form geltend. Bernhard von Clairvaux benutzt in seiner Auslegung des Hohenliedes jene Galater-Stelle, um zu zeigen, wie der Spiritualismus strenger Askese in den fleischlichen Sinn umschlägt. So macht abstracter und deshalb selbstgewählter und gedachter Geistigkeit gegenüber die Leiblichkeit sich immer geltend, weil sie, abgesehn von der Erscheinungsform,

innerhalb derer wir sie sarkisch nennen, das ewige Recht eines zweiten Faktors des Menschenwesens hat. Dies Recht dürfen wir auch dann nicht verkennen, wenn wir das Leibliche in verkehrter und deshalb wilder Entzündung als Fleisch finden. Denn dieses Fleisch ist durch das fleischgewordene Wort entsündet und in seinem Rechte anerkannt, indem es als Fleisch der Auferstehung leuchtet, um uns die Auferstehung des Fleisches zu geben. So sucht also mit Recht jedes geistig beginnende Verhältniß die leibliche Vollendung. Das bräutliche Verhalten mündet, soll es nicht die romanhafte, in sich unwahre Haltung einer platonischen Liebe erhalten, im ehelichen. Und hier erst zeigt es sich, daß die leibliche Einheit die Basis des Verhältnisses ist, auf welcher erst die geistigen Beziehungen sich ergeben, und die geistigen Bestände, daß ich so sage, in Gütern, Gaben und Kräften in wirklicher Idiomen-Communication einander durchdringen. Diese Basis ist in der Taufe gesetzt, sie muß sich aber unter der ganzen geistigen durchs Wort bedingten Entwicklung fortschieben und fortsetzen, damit es dieser Entwicklung an Halt und Grund nicht fehle.

Durch die Leiblichkeit erstreckt sich die Wirkung der Gnade auch auf den geistigen Bestand des Menschen, und die Kirche in Folge der Ordnung des Herrn kennt und betritt diesen Weg. „Wenn die Seele — sagt Tertullian — von Gott angenommen wird, so ist es das Fleisch, welches macht, daß es möglich ist. Das Fleisch wird abgewaschen, daß die Seele gereinigt werde; das Fleisch wird gesalbt, daß die Seele geweiht werde; das Fleisch wird mit dem Kreuz bezeichnet, daß die Seele bewahrt werde; das Fleisch wird durch Handauflegung überschattet, daß die Seele auch geistig erleuchtet werde; das Fleisch genießt Christi Leib und Blut, daß auch die Seele mit Gott gespeist werde.“

Wenn aber innerhalb der lutherischen Kirche die Folgen würdigen Sacramentsgenusses für die Leiblichkeit weit weniger betont worden sind, als man dieses billig hätte erwarten sollen, so müssen wir beachten, daß der lutherische Lehrbegriff überhaupt im Streit mit Gegnern sich entwickelte, und diejenigen dogmatischen Bildungen in der Entwicklung ansetzte, welche durch den Gegensatz als nothwendig hervorgerufen und hervorgetrieben wurden. Hinsichtlich dieser Frage gab es keinen Gegensatz zu bekämpfen. Beza sagte zu Mömpelgart: „Obwohl der Glaube das einzige Instrument und Werkzeug ist, damit Christus empfangen wird, so gelanget doch die Frucht und Nutzen desselben auch an den Leib. Denn unsre Leiber werden durch Mittheilung und Gemeinschaft

dieses Leibes auch unsterblich." So stand die reformirte Kirche, und hatte grade wegen der spiritualistisch gefaßten Nießung das Gegengewicht jener Betonung eines Effekts für die Natur nöthig, während die lutherische Confession, durch den Gegensatz in diesem Punkt nicht berührt, ein weiteres Eingehen darauf damals nicht für nöthig halten konnte, sondern mit der alten Kirche die Speise der Unsterblichkeit für den Leib selbstverständlich finden, weitere Erörterungen aber der Theologie für ruhigere Zeiten stillen Ausbaues überlassen durfte. Daß diese Erörterungen niemals ganz fehlten ist bekannt. Von Anbeginn ging man auf Cyrill zurück, um die Würde der Leiblichkeit jenem leichtfertigen Geschrei gegenüber zu wahren, daß das Fleisch nicht nütze sei. Luther geht ausdrücklich auf Irenäus und Hilarius ein. „Es ist Gott in diesem Fleisch, ruft er, ein Gottes-Fleisch, ein Geist-Fleisch ists." Das ganze Geheimniß der Ehre Gottes findet er darin, daß er sich um unseretwillen aufs allertiefste heruntergibt ins Fleisch, ins Brod, in unsern Mund, damit „unser Leib soll ewiglich leben, weil er hier auf Erden eine ewige und lebendige Speise mit genießt." Und wie Luther so haben die Dogmatiker sämmtlich gesprochen, oder vielmehr so haben sie sämmtlich vorausgesetzt.

Sehr deutlich ist die Sprache der Würtemberger in der Widerlegung des Staffort'schen Buchs S. 329: „So ist nun das heilige Abendmahl nicht nur ein Seelenspeiß, sondern ein Speiß des ganzen neuen Menschens. Denn obwohl allein die Seel solche geistliche und himmlische Speiß empfindet, so hat doch auch der Leib Gemeinschaft damit, als der von solcher Speiß, wie Irenäus sagt, die Unsterblichkeit erlangt. Wiewohl auch die Erneuerung des Menschen an der Seel anfahet, so durchzehrt sie doch nicht allein die Kräfte der Seelen und verändert nicht nur des Menschen Verstand und Willen, sondern erstreckt sich auch auf des Menschen Glieder, daß dieselben Waffen der Gerechtigkeit werden, wie sie zuvor Waffen zum Dienst der Ungerechtigkeit gewesen." Aber ebenso deutlich ist die Sprache der Sachsen. Es bedarf nur eines Blicks in das 31. Kapitel der Schrift über die beiden Naturen, um zu gewahren wie Chemnitz recht eigentlich darauf ausgeht, aus den Vätern zu beweisen, wie der Erhöhte mit seiner Menschlichen Natur im Sacrament gegenwärtig sei, damit er uns consubstantial, zu Gliedern seines Leibes und Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein mache. Man findet hier Cyrill, Hilarius, namentlich Ersteren sehr reich verwerthet. Wenn Cyrill den Herrn sagen läßt: „Ich,

das ist mein Leib, welcher verzehrt wird, werde ihn auferwecken. Ich, der ich Mensch geworden bin, werde am jüngsten Tage durch mein Fleisch die es Essenden auferwecken" — so zeigt das nur in welcher Richtung Chemnitz sich bewegt, und nach welchen Gesichtspunkten er die Auswahl der hier aufgenommenen Stücke getroffen hat. Dazu nehme man seine 1561 erschienene Repetition zu deren Herausgabe ihn Mörlin bestimmte. Hier lehrt er im Anschluß an Irenäus, Cyrill und Justin die Speisung unserer Leiber zur Unverweslichkeit, zur Verwandlung der sterblichen in das Unsterbliche und in Christi Natur.

Auf die leibliche Seite legte auch deutlich Joh. Marbach Gewicht. In dem 1565 herausgegebenen Christlichen und wahrhaftigen Bericht sagt er, nachdem er auf den Segen des Nachtmahls für die Seele geblickt: „Warum sollte denn solches gleichergestalt nicht auch von des Menschen Leib geredt werden. — Woher will denn der Leib, das ist unser Fleisch und Blut, das sonst für sich selber wie der Apostel sagt, das Reich Gottes nit mag ererben, die Kraft und das Vermögen nehmen, künftig zum ewigen Leben aufzuerstehn? — Wollen sie dann den Leib, der in gleiche Gemeinschaft mit der Seele der künftigen Herrlichkeit zugelassen ist, des gemeinen, geschenkten Guts berauben?" — S. 67. Und sehr gut wirft er den Gegnern, welche die Verklärung der Leiber demnächst durch die Seelen vollzogen glauben, ein, daß beim Menschen grade Geist und Leib geschieden seien. Man wolle dieses im Auge behalten, denn auf diesen Hauptpunkt werden wir sogleich eingehn müssen. — Doch berühren wir noch Heshus, um für Späteres vorzubereiten. Soviel auch Heshus gegen die Wittemberger Exegesis, deren sofortiger Bekämpfer er war, die Substanzialität der Einwohnung Christi in den Gläubigen behauptet, auf den Unterschied dieser Einwohnung von dem, was das Altarsacrament darreiche, eingehend, findet er doch das Rechte. Substanziell nennt er sowohl die Gemeinschaft mit Christo durch die mystische Union, als diejenige durch das Nachtmahl. Aber nun unterscheidet er deutlich. Fragst du weshalb das heilige Abendmahl eingesetzt sei, wenn Christus auch ohne dasselbe in uns wohnt, so zweifle ich nicht, daß einem frommen Gemüth die Antwort leicht ist. Christus wohnt in den Gläubigen nicht sinnlich, sondern durch den Glauben geistlich (non sensibiliter, sed per fidem spiritualiter) — Es gilt die sacramentale Präsenz sowohl Würdigen als Unwürdigen. Dagegen bezieht sich die Gegenwart für jene Union zur Heiligung nur ganz bestimmt auf die Gläubigen. Diese Bestimmung ist

desto wichtiger, weil sie directe Antwort auf den kryptocalvinistischen Vorhalt ist. Heshus betont auch hier (Adsertio S. 55) das Abendmahl in seiner ganzen Realität vorwiegend als Pfand der Gnade. Daß er von diesem Sacrament aber mehr weiß, zeigen seine Helmstädter Thesen von 1583, welche übersetzt unter dem Titel „Schlußreden" herausgegeben sind. Dort heißt die 140. These: „Also ist kein Zweifel, weil unsere Leiber im heil. Abendmahl theilhaftig werden des lebendigmachenden Fleisches und Geistes Christi, so werden sie auch zum ewigen Leben wieder auferstehn." In jenen Thesen unterscheidet er das sacramentliche Essen von dem nur geistlichen durch den Glauben sehr genau und fügt hinzu, daß im Glauben geistlich auch die Erzväter des alten Bundes „das Fleisch Christi, noch ehe er Mensch geboren ward, gessen von Anbeginn." Th. 64.

Der Vorwurf, man hätte die Wirkung der Sacramente auf die Leiblichkeit nicht erkannt, ist nur insoweit gerecht, als man diese Seite sacramentaler Wirkung den Bedürfnissen und Bildungselementen der Zeit gemäß nicht entwickelt hat. Denselben Vorwurf könnte man nach vielen Seiten, man könnte ihn gegen Hugo v. St. Victor z. B. erheben. Man lese bei Hahn seine Ansicht über die Wirksamkeit der Sacramente. Sie dienen zur Belehrung zur Demüthigung, zur heilsamen Uebung (Lehre v. d. Sacramenten. Bresl., 1864. S. 32 ff.). Das Leibliche kommt gar nicht in Betracht. Die Zeit brachte kein Verständniß entgegen und forderte es nicht. Dagegen finden wir bei unseren ascetischen Schriftstellern wie bei Scriver die directe Vereinigung unserer Leiber mit dem Leibe Christi in der Eucharistie mit Cyrill beschrieben. „Gleich wie wenn Jemand ein geschmolzenes fließendes Wachs zu dem andern eingeußt, so wird eins mit dem andern gänzlich vermischet. Also muß auch nothwendig der, welcher den Leib und Blut des Herrn empfähet mit ihm vereiniget werden."

Ganz in der Weise der alten Kirche sagt er ein anderes Mal: „Was sollte nicht thun die göttliche Speise und himmlische Trank der heilige Leib und Blut des Herrn? Eine Tinctur von Menschen bereitet durchgehet in weniger Zeit den ganzen Leib, und bringet oft eine solche Veränderung zu Wege, daß man sich darüber wundern muß. Was sollte nicht mein Herr Jesus in seinem heiligen Abendmahl genossen vermögen und ausrichten? Wie sollte die Paradies-Blume ohne Geruch, und die Tinctur des Lebens, die Gott bereitet hat, ohne Wirkung und Kraft sein?" Und indem Scriver dies Sacrament die Vermählung

mit Christo nennt, kann er rufen: „Ich halte dich Herr Jesu, und will dich nicht lassen! Deine Seele ist mit meiner Seelen, dein Leib mit meinem Leibe, dein Blut mit meinem Blute, dein Herz mit meinem Herzen — verbunden.“ Alles das ruht auf der leiblichen Speisung, welche mächtig ist wie diejenige in deren Kraft Elias, vom Engel in der Wüste gespeist, vierzig Tage und vierzig Nächte ging bis auf den Berg Horeb. Die Voraussetzung innerhalb der lutherischen Ascetik wie Dogmatik ist dieses immer. Ein Fresenius zeigt wie die Natur des Erhöhten es sei, „welche unsere schwache elende Natur durchdringt als eine himmlische reine Lebenskraft, die unsere menschliche Natur reinigt, stärket, kräftiget, gründet, und zu einem himmlischen ewigen Adel erhebt.“ Und Johann Gerhard sagt in seiner „Schule der Frömmigkeit“: „Was kommt uns näher, als dasselbe, so wir essen und trinken, als welches in unser Inwendiges gehet, und mit der Substanz unserer Natur vereiniget wird.“ Dadurch erklärt er die Bedeutung der sacramentlichen Gaben.

Doch es liegt nicht in der Aufgabe, die Darstellung der Wirkung auf die Leiblichkeit zu zeigen. Weit mehr liegt hier daran, es klarer zu machen, daß es, wenn auch nicht immer deutlich genug hervorgehoben, doch im Sinn dieser Lehrentwicklung liegt, genau die doppelte Nießung, die geistliche und die mündliche, getrennt festzuhalten, und sie nicht zu vermischen. Die geistliche Nießung durch den Glauben aus dem Wort bezieht sich nur auf den menschlichen Geist, die Leibliche durch den leiblichen Mund nur auf den menschlichen Leib. Durch die Stellung und Aufgabe, welche wir dem Wort zugewiesen haben, muß dieses bereits sich erläutern können. Gelingt es uns, die Verschiedenheit von Wort und Nachtmahl in ihrer Nothwendigkeit zu begreifen, die Unerläßlichkeit einer durch die Eucharistie sich vollziehenden körperlichen Wirkung auf die Körper deutlicher zu machen, so wird für das Verständniß der Art dieser leiblichen Wirkung, es wird für den ganzen Lehrsatz gewonnen sein.

„Also thut Gott mit uns daß er uns beides vorlegt, sein Werk und sein Wort — und gibt das Wort für die Seele und das Werk für den Leib, auf daß sie beide selig werden — daß der Mund für das Herz leiblich und das Herz für den Mund geistlich esse.“ Damit scheidet Luther sehr genau, und theilt dem Geist und Leib das Seine zu. Er weiß, und hat völlig Recht damit, von keiner centralen Speisung des menschlichen Geistes durch des Herrn Leib, so daß der gespeiste und erneuerte Geist die entsprechende neue Leiblichkeit, als nach dem

Bilde des Herrn herzustellende, aus sich heraussetze und sich anbilde. Er weiß nur, daß der Leib für sich besonders gespeist werden muß, „denn auch der unverständige Leib nicht weiß, daß er solche Speise isset, dadurch er solle ewig leben, — weil er eine ewige Speise zu sich nimmt die ihn nicht lassen wird in Grab oder Staub verfaulet und verweset.“ Ueber die geistliche Nießung im Unterschiede von der leiblichen Nießung des Leibes spricht Luther sich sehr deutlich aus. Er sagt vom Leibe des Herrn: „Isset man ihn geistlich durchs Wort, so bleibt er geistlich in uns in der Seele, isset man ihn leiblich, so bleibt er auch leiblich in uns. Denn er wird nicht verdauet und verwandelt, sondern verwandelt ohne Unterlaß die Seele in Gerechtigkeit, den Leib in Unsterblichkeit.“

Und so in der That liegt es in der Natur der Sache. Wäre der Mensch nicht Synthese von Geist und Leib, von Geister- und Naturwelt, wäre er ursprüngliche Einheit wie der Schöpfer selbst dieses ist, dessen Natur einfach Projection seiner Geistigkeit, natürliche Aussenseite seiner Innerlichkeit, — so würde Nichts dagegen einzuwenden sein, wenn das Wort, als blos geistige Vermittlung, ihn endlich auch der Leiblichkeit Christi theilhaft machen solle. Ist er Einheit, so ist er, wenn geistig, damit auch sofort schon leiblich in derselben Weise bestimmt, und jede geistige Erneuerung ist damit auch leibliche. Der Mensch, wenn als geist-leibliche Einheit gedacht, ist, sobald er central, im Indifferenzpunkt also, berührt ist, nach beiden Seiten seines Wesens gleichmäßig afficirt, mit beiden in gleiche Mitleidenschaft gezogen, beide sind gleichmäßig und zugleich gespeist. — Man sieht, auf diesem Irrthum, auf der Voraussetzung der Identität von Geist und Leib, erbaut sich die Theorie von einer „centralen Mittheilung“ Christi an den vorausgesetzten geistleiblichen Indifferenzpunkt, in welchem Geist und Leib eins seien. Ist diese Theorie auch nicht diejenige Calvins, sondern eine moderne, so ist sie doch an sich unhaltbar, da im Menschen, als Copula von Geist- und Naturleben § 5, ein solcher Punkt nirgends sein kann, weshalb wir für die Kindertaufe selbst nicht von einem solchen Punkt, höchstens von einem Coincidenzpunkt, zu reden wagten. — Auf die eben angedeutete von reformirter Seite ausgehende Theorie ist neuerdings innerhalb der lutherischen Theologie eine andere gefolgt, welche nahe an jene heranstreift. Man sagt nämlich: „Das was im Sacrament des heiligen Abendmahls gereicht wird, nämlich Fleisch oder Leib und Blut des Herrn, empfängt man nicht allein durch Mittel des Sacraments.“ Das dem Sacrament Eigenartige bestehe, so

fügt man hinzu, viel mehr „in der Art, wie es durch Mittel des Sacraments, durch Verbindung des Worts mit dem irdischen stofflichen Elemente gereicht wird.“ Diese Ansicht stützt sich auf das, was über die mystische Union immer gelehrt worden ist, daß nämlich dieselbe uns mit Christi Leib und Blut gleichfalls in Verbindung bringe, vergißt aber dabei, daß dieses nicht beweise, was man will. Denn diese Union kommt nicht durch das Wort Gottes allein zu Stande. Wäre dieses der Fall, so würde es als dem kirchlichen Lehrbegriff entsprechend dargestellt werden können, daß durch das Wort die Seele und auch der Leib mit Christi Leibe in Berührung gesetzt werde. Aber die mystische Union kommt nicht durch das Wort allein, sie kommt durch Wort und Sacrament zum Vollzuge.

So wird denn festzuhalten sein, daß das Wort nur Geistiges mittheilen, weil anklingen, anregen und wecken kann, daß es aber nichts Substanzielles zuführt, der Glaube als geistige Bewegung solches niemals empfängt. Soll leibliche Speise zugeführt werden, so bedarf es dazu des leiblichen Organs. Das Sacrament der Eucharistie wendet sich, während seine Heilswirkung von Glauben oder Unglauben abhängt, mit leiblicher Gabe direct an den Leib. Der Leib nimmt das wenn auch noch so verklärt gedachte Substanzielle unmittelbar ohne jede Vermittlung durch den heiligen Geist in sich auf. Wir haben uns für die Annahme als die allein lutherische zu entscheiden, die wir bei Luther und Marbach vorhin fanden.

Speist der Gläubige sich sacramental in Christum, in Christi verklärten Leib, hinein, so gibt er in dieser Leiblichkeit, mit der er seine Naturseite durchdringt, in die er sie fügt, sich zugleich eine Basis für die Ewigkeit. Er baut sich damit, ob auch sein äußerlicher Leib verwest, in täglichem Stoffwechsel vergeht und endlich zerfällt, innerlich auf den Fels, welcher der pilgernden Kirche mitfolgt. So ruht sein Fuß auf festem Grund, die Hütte seines Geistes, hier die unsichtbare Tiefe des materiellen Leibes, ist aus demselben Wesen gebaut, aus welchem der Fels besteht, ist aus und auf ihn gesetzt, und ruht auf ihm, ihrem Causal- und Real-Grund zugleich. Kommt der Tod, so kann der gläubige Geist nicht in's Bodenlose versinken, er ist, wenn der materielle Leib, der natürliche Schwerpunkt, ihm unter den Füßen fortgezogen wird, auf unvergänglichen Grund bereits leiblich gevestet. Und doch würde dies immer nur eine sehr äußerliche Form des Vergleichs sein. Wir würden zu derjenigen aufsteigen müssen, nach welcher so häufig der

mystische Leib der Weinstock genannt und hier genau unterschieden wurde. Der Saft, der das Ganze durchströmt, und die Innenseite der ganzen Pflanzengestalt ist, stellt die Innenseite des großen mystischen Leibes dar, den durch den heiligen Geist vermittelst des Worts gewirkten Glauben. Das Holz aber, welches den ganzen Bau trägt, seine Ausgestaltung und Aussenseite, bedeutet die Aussenseite, die Leiblichkeit des Leibes des Herrn, denn in ihn schlägt das Bild hinüber. Und das eingesenkte Pfropfreis wird nicht in die Innenseite, es wird zunächst in die Aussenseite, in das massive Holzwerk eingefügt. Erst wenn mit diesem verbunden, wird es fähig, die Säftezüge in sich aufzunehmen, Mitträger der Innenseite zu sein. Wirft der Vergleich rückwärts Licht auf die Taufe und jenen Satz Augustin's, daß wir mit Christo erst ein Leib sein müssen, ehe wir mit ihm ein Geist werden können, so zeigt er zugleich, wie die Eucharistie fortwährend die Aussenseite des mystischen Leibes erweitert und die plastisch-concrete Ausgestaltung des Ganzen im einzelnen Gliede vorbereitet. Denn wenn die Hüllen der Materialwelt fallen, so muß die Gemeinde der Heiligen wie sie ein Geist ist, so als ein Leib offenbar und in jedem Einzelnen tastbar sein. Denn Er ist seines Leibes Heiland, und damit sind wir in die tiefsten Beziehungen, die das Bild ehelicher Gemeinschaft bietet, wieder zurückgelenkt. Als seinen eignen Leib betrachtet der Erhöhte die in ihn getaufte Gemeinde, und diesen Leib in jedem Einzelnen gründet, nährt, wärmt, pflegt er mit seinem Leibe in der Eucharistie; denn wir sind Glieder seines Leibes von seinem Fleisch und von seinem Gebeine. Diese Epheser-Stelle ist immer auf das Nachtmahl bezogen, und immer auf den Akt der Schöpfung des Weibes in der Genesis zurückbezogen. Dort ruft der erste Mensch als das Weib ihm zugeführt wird: Ja diese ist Bein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleische; diese soll Männin heißen, denn vom Manne ist diese genommen. Und der Gottmensch bereitet sie sich auf Erden zu. Wie der erste Mensch sein Fleisch, so gibt auch der Gottmensch sein Fleisch, das Weib daraus zu gestalten. Würden die im Tod von ihren Leibern getrennten menschlichen Geister auch nicht leiblos sein, denn sie werden immer in irgendwelcher Form die innere Leiblichkeit, welche als seelische Substanz in den Geist festgelegt ist, mit sich nehmen, so würden sie doch „nackt" sein 2. Cor. 5, 3. Diese Blöße ist das Loos aller Abgeschiedenen außer Denjenigen, welche in Christum gepflanzt seines Leibes theilhaft wurden. In der Taufe ist das Neue aus dem Alten hervorgehoben, das Vergrabene unter

Schutt Geborgene, der Rest göttlichen Ebenbilds als unvergängliche Gabe und Aufgabe wie ein kleiner Keim wieder hergestellt und in das Gefüge des Gottessohns, freilich immer noch mehr äußerlich, gesetzt. In der Eucharistie aber flammt der Leib des Herrn, während das Wort auch nur das Vorhandene weiter enthüllt und in das Bewußtsein heraufführt, in den Keim ein, durchdringt ihn nach der Seite seiner Leiblichkeit. Diese Durchdringung tritt also hier erst ein. Allerdings Ueberkleidung als Einkleidung ist Folge der Taufe, weil Eintritt in den Organismus, welchen das königliche und priesterliche Kleid des Herrn bedeckt. Durchdringung aber findet erst hier Statt. Sie schafft die Behausung vom Himmel, derer wir begehren, um damit überkleidet zu werden im eigentlichsten Sinn 2 Cor. 5. Dieses erst ist die eigentliche Ueberkleidung. In der Taufe tritt das Neugeborne in das Kleid, welches als gemeinsame Gewandung den gesammten Leib des Herrn, die Gemeinde, gnadenreich umfließt, dem Einzelnen zukommt, aber gewissermaßen nur als Geliehenes, weil ihm nur zukommt, weil und sofern er im Ganzen ist. Der ungetauft Sterbende würde mit dem innern Leibe, den auch er mit sich nimmt, in dieses Ganze erst wesentlich gefügt werden müssen, da er ihm nur etwa geistig durch Wort und Glauben angehört. Der getauft, aber vor dem Genuß des heiligen Nachtmahls, Sterbende würde geistlich und leiblich im Ganzen wohnen, am Ganzen um dieses Ganzen willen auch Kleid und Hülle für seine Leiblichkeit besitzen, die an sich noch nackt ist, würde aber sein ihm eignendes Kleid aus dem Ganzen, dem er gliedlich angehört, für sich erst noch nehmen, würde die Leiblichkeit des Herrn sich selbst erst assimiliren müssen. Der getauft und in der Eucharistie gespeist Sterbende dagegen wird diese Leiblichkeit des Herrn als Kleid schon in sich und somit an sich gezogen haben, wird ein eignes Kleid durch Assimilation jener Leiblichkeit besitzen, wird also dem verklärten Leibe Christi sofort nach dem Tode bereits ähnlich sein. Und so kommen wir nach diesem Umwege, und nun klarer in dem, worauf es ankommt, wieder auf die Frage, was Christi Leib und Blut im Sacrament gespendet unserem innern Leibe 1 Cor. 15, 44 nütze?

Alles was von jeher innerhalb der Kirche darauf geantwortet werden konnte, bestand wesentlich in der Herbeiführung erläuternder Analogien. Und so werden auch wir nicht mehr zu thun vermögen, aber diese Versuche auch nicht ganz verachten dürfen. Denn sie ruhen unbewußt sämmtlich auf der Ueberzeugung, daß selbst rein geistige Vorgänge, von denen hier nicht einmal die Rede ist, bei der Gemeinsamkeit der

Gesetze alles Lebens innerhalb der Naturwelt bereits sich darstellen. So dürfen wir nur an die wunderbar umbildende Macht des Lichts erinnern. Der Keim, der aus dem einfachen Knollengewächs, welches am dunklen Ort liegt, sich losringt, ist so farblos, daß wir dies krankhaft nennen. Dort erst, wo er vielleicht durch enge Oeffnung hindurch an's Licht tritt, oder dort, wo das Licht durch engen Spalt hindurch auf ihn fällt, kommt die Farbe der Gesundheit. Sie breitet sich nicht über ihn von Aussen, das Grün wird nicht wie ein Kleid mechanisch um ihn gelegt. Die Pflanze assimilirt das Licht, und die Folge davon ist eine solche Aenderung ihres organischen Bestandes, daß sie nun statt des gelben kränklichen Aussehns die Farbe des lebhaften Grün gewinnt, oder diejenigen Lichtstrahlen versenden kann, welche diese Sinnempfindung uns verursachen. Die Pflanze ist gespeist, nimmt auf, und die von Innen heraus fortschreitende Umbildung findet im Farbenspiel, welches sich vielleicht nur auf eine lebhaftere Bewegung der Elemente zurückführen läßt, eine Darstellung, welche dem vorigen Zustand gegenüber eine Herrlichkeit erscheint.

So kann von dem, welcher Sonne der Geisterwelt ist, aber nicht sendet, sondern gegenwärtig speist, welcher lebendig machendes Fleisch hat, die innere Leiblichkeit, also die Naturseite des innern in der Taufe ihm eingefügten Menschen, durchdrungen, von einer mit heiligen Leibe des Herrn gegebenen Macht und Tinctur ergriffen, mit ihr versetzt und zu neuer Bewegung emporgeführt werden. Der Leib des Herrn ist der Leib des Sündlosen, des Auferstandenen, des Sohnes Gottes, und kann, wenn er den Innenleib des Menschen durchdringt, diesen zu einer Herrlichkeit emporbilden, welche auch äußerlich leuchtet, und an die weißen Kleider erinnert, welche der Meister den Seinen verheißen hat.

Jeder Gärtner versteht es, eine Blume wie die Rose neu zu kleiden. Er hat nur nöthig, gewisse Elemente und Stoffe an die Wurzel der Pflanze zu bringen, welche nur eine zarte, blasse Blüthe zu treiben verstand, und die durchgreifende Veränderung wird schnell sichtbar. Statt der hellen, fast kränklich erscheinenden bricht die in tiefem Dunkel glühende Rose hervor. Die substanzielle Durchdringung hat eine substanzielle Veränderung und ein dem entsprechendes Kleid geschaffen. Aehnlich kann derjenige, welcher sagt: Siehe ich mache Alles neu! — mit seinem dargereichten heiligen Leibe jetzt schon unsere mit der Taufe in ihn gefügten verborgenen Leiber durchdringen, speisen, emporführen von Innen her dadurch überkleiden, daß Jeder sein eignes

entsprechendes Kleid habe und ähnlich erscheine dem verklärten Leibe Christi, sobald einmal die Hülle der gebrechlichen Hütte fällt. So wird jeder der Gläubigen der göttlichen Natur theilhaft 2 Petr. 1, so trägt jeder das Bild des Himmlischen auch schon während er das Bild des Irdischen trägt. Und so wird, damit wir nun schließlich wieder zur Tiefe des Geheimnisses zurückkehren, der Leib des Herrn in jedem Einzelnen einst offenbar und tastbar sein. So wartet der Heiland seines Leibes, und pfleget sein auch im kleinsten Gliede, in welchem die Herrlichkeit seiner Verklärung sich spiegelt, wie das Sonnenlicht aus Millionen Tropfen funkelnd sich zurücknimmt. Und wenn endlich der große Tag kommt, so wird der zweite Adam, wenn er die heilige Gemeinde leuchtend ihm entgegen geführt sieht, sagen können wie der erste: das ist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein.

Bemerkungen.

(Unterschied von Wort und Nachtmahl.)

Die Wichtigkeit der Frage tritt bei Ebrard, auf welchen oben hingedeutet wurde, anschaulich für alles Folgende hervor. Ebrard sagt (Dogm. v. h. Abendm. II. S. 428): „Calvin hat als Mittelpunkt des Menschen das Leben erfaßt; so lange man noch nicht zur Idee des Lebens als der Einheit von Geistigkeit und Leiblichkeit sich erhoben hat, so lange man für den Kern des Menschen noch entweder spiritualistisch die Gedankenwelt oder materialistisch den Leib ansieht, so lange kann man weder Calvin, noch die Schriftlehre vom heil. Abendmahl verstehen.“ — Wir hoffen gezeigt zu haben, daß man die Idee des Lebens verstehen kann, ohne damit zum Nachtmahl Calvins gelangen, oder seiner Erklärung der unio mystica anheim fallen zu müssen. Ebrard will damit erreichen, daß die dynamische Ausstrahlung der virtus aus Christi Leib Geist und Leib des Menschen in ihrem Indifferenzpunkt zugleich treffe. Wir leugnen, daß virtus genüge, und verwerfen den Indifferenzpunkt als qualitative Einheit.

Diese Theorie aber scheint sich immer noch zu empfehlen. Sie findet sich ähnlich bei Julius Müller u. A.

Neuerdings hat nun Harleß, obwohl auf ganz anderem Grunde, sich in einem Sinn ausgesprochen, welcher der eben beregten „centralen Speisung“ wesentlich Vorschub leistet. Wir erhalten, so will er die Kirchenlehre verstanden wissen, auch durch das Wort schon Christi Leib, kommen substanziell mit demselben in Berührung. Er stützt sich dabei auf die unio mystica. Es ist zuzugestehn, daß die Dogmatiker für die unio nur ein Organ auf Seiten des Menschen kennen, den Glauben. Aber damit ist nicht der nur durch das Wort gewirkte Glaube verstanden. Ohne Glauben keine Heilswirkung, also keine unio. Aber Factoren der Union sind Wort und Sacrament: Causa organica et

instrumentalis ex parte dei sunt verbum et sacramenta — so lautet bei Quenstedt die 12 These des Kapitels über die unio mystica. Und immer wird für die union das Taufsacrament vorausgesetzt. Uebrigens erinnere ich an das oben von Heshus Angeführte, und S. 392.

Wir können hier nicht entscheiden, welche Instanzen, der Lehrentwicklung unserer Kirche entnommen, Harleß für sich noch aufweisen könne. Wir haben das Nöthige dagegen oben bemerkt, wozu wir noch beifügen, daß selbst bei Quenstedt in diesem Punkt nicht immer deutlich genug geredet ist.

Sehr klar hat Stahl diese Frage berührt. Das Wort, erklärt er, vermittelt die Erkenntniß, das Sacrament den Besitz, jenes bahnt die Gemeinschaft an, dieses reicht sie dar. „Was da leiblich ist kann nur durch ein leibliches Organ aufgenommen werden. Durch den Glauben etwas Leibliches in die Seele aufnehmen ist eine Undenkbarkeit" (Union u. luth. K. S. 144). Eben so wie dieser scharfe Denker sagt ein Neuerer, dem wir oben bereits völlig beigestimmt haben, was die Mittheilung durch das Wort sei: „Die Schallwelle zwingt die Seele mit einer Modification ihres eignen Daseins darauf zu reagiren, aber — nichts geht von dem Reiz in die Seele über. Niemand kann unserer Seele etwas mittheilen" (Stud. u. Krit. 1870. S. 328). In der That ist auch die geistliche Nießung unter uns immer als spirituelle Form im Gegensatz zu den realen sacramentlichen Gütern angesehn worden vgl. Frank Theol. d. Concord.-F. III. S. 72 ff.

So müssen wir denn Floerke gegen Harleß durchaus beistimmen. Daß das Wort nur das Heil „zurechnet", das Sacrament es übergibt, das Wort die Güter zuspricht, das Sacrament sie reicht (Vom hochwürd. Sacrament. Breslau, 1869. S. 26), scheint allerdings zu weit gegangen, denn durch das Wort geweckter Glaube ist ein Gut. Aber wenn hier das Darreichen eines Guts buchstäblich und substanziell genommen wurde, so ist auch jener Ausdruck der rechte. Denn geweckt, aber nicht mitgetheilt, wird durchs Wort, wenn genau geredet wird.

Uebrigens ist die Sache früher bereits gut von Müller in Augsburg in seiner 1704 herausgegebenen Abhandlung über die unio mystica erörtert, gegen welche doch Löscher wie die Unsch. Nachr. zeigen, nichts Triftiges einzuwenden vermag, so daß Müller Recht behält: „Actum fiduciae objectum suum externum, Christum, realiter non capessere sed intentionaliter et repraesentative."

Wohin in diesem Gebiet die Gedanken Rothe's führen, sehen wir bei Reiff: „Himmlische Realitäten können doch nur der der himmlischen Welt zugewendeten Seite des Menschen, dem Geist und der geistlichen Function des Aufnehmens im Glauben zu Theil werden. Nun ist die menschliche Natur Christi die Fülle seiner Lebenskraft und Lebenssubstanz, durch die Verklärung in den Geist erhoben worden; erst Christi Erhöhung und Geistesstand macht den Genuß seines Fleisches und Blutes möglich und erklärlich Joh. 6, 62. Wenn sich also auch der verklärte Christus im Abendmahl eine sichtbare Darstellung gibt und mit seinem Fleisch und Blut real darbietet, so ist es doch nur eine Darstellung und Darbietung für den Geist. An den Geist wendet sie sich, im Geist muß sich die Persönlichkeit des Herzunahenden aufschließen, um diesen Schatz zu empfan-

gen. Das Fleisch und die Fleischeswege sind außer Stand, ihn auf uns überzuleiten „(Christl. Glaubensl. 1873. II. S. 224). Man sieht, wohin die Identität von Geist und Leib führt und immer führen muß. Dagegen muß für luth. Theologie die Aufgabe die sein, welche Martensen und Thomasius völlig erkannt haben, und welche hindrängt auf Unterscheidung von Wort „als Medium, wodurch der Geist Christi sich unserer selbstbewußten Persönlichkeit mittheilt" (Thomas. Christi Pers. III. S. 3) — wobei ich nur das: „selbstbewußt" in „bewußt" umsetze — und von Sacrament „als Medium, das uns in die Gemeinschaft der heil. Menschen-Natur Christi versetzt." Nur bedarf diese Unterscheidung der anthropologischen Substruction, welche im Zusammenhang dieser Arbeit versucht ist. Gegenseitige Ein-Wirkung des Geistigen und Leiblichen, aber auch nur diese, hat nicht geleugnet werden sollen.

---

§ 53. Die Realpräsenz des Herrn im Abendmahl.

Treten wir nun zur Frage, in welcher Weise die Realpräsenz des Herrn in der Eucharistie zu denken sein möchte, so liegt uns die Pflicht ob, auch hier zunächst abzuwehren, und, um dann die rechte Stellung zur Frage zu gewinnen, diejenige Theorie auszuscheiden, welche von der Scholastik in langer Arbeit ausgebildet ist.

Diese Theorie ist die der Multilocation des Leibes des Herrn nicht nur, sondern des ganzen Herrn auf unzähligen Altären zu gleicher Zeit. Haben wir sie hier zu besprechen, so dürfen wir kurz sein, da wir auf § 29 und 45 verweisen können. Dort ist eine Grundlage gegeben, welche hier nur nach zwei Richtungen hin etwa zu vervollständigen ist. Denn es sind zwei Voraussetzungen, auf welchen die Multilocation aufgeführt ist, deren keine logisch haltbar erscheint.

Zunächst mußte die Frage erörtert werden, ob der Herr in seiner Integrität innerhalb der Hostie sei, und dann war festzustellen, wie man sich dieses zu denken habe?

Die ungetheilte persönliche Immanenz war immer die selbstverständliche Annahme. Unter der Gestalt des Brodes wußte die Scholastik den ganzen Christus, Leib, Seele und Gottheit persönlich gegenwärtig, und zwar in jedem kleinsten Theil der Hostie persönlich. Denn nicht ist in diesem Theil der Hostie des Herrn Haupt, in jenem seine Füße, sondern überall in der Hostie ist er ganz, wie die ganze große Sonne im kleinen Auge ist, wie Gerson sagt, und wie das Bild der Sonne

in jedem der Stücke eines zerschlagenen Spiegels ist. Also überall ist der Herr: persönlich. Wie concret seine Erscheinung in der Hostie gefaßt wurde, sehen wir bei Paschasius schon. Es mußte also bewiesen werden, daß die gleichzeitige Gegenwart des Erhöhten an verschiedenen Orten denkbar sei. Gerson bewies, sahen wir, aus dem Umstande, daß Ambrosius zugleich in Mailand und Tours gewesen, nahm also die Legende zu Hülfe. Zumeist aber erklärte man, daß wenn zwei Körper in einem Raum sich befinden könnten, auch ein Körper in zwei Räumen sein könne, daß die essentielle Einheit der Sache nicht von der Einheit des Orts abhängig sei, ferner, daß zuerst das Ding ohne alle Beziehung auf den Raum geschaffen worden, und dann erst in diese Beziehung wie in eine ganz neue Zuständlichkeit eintrete, folglich auch immer ohne sie gedacht werden könne. Man fand allgemein, daß die essentielle Einheit bei localer Verschiedenheit ebensowenig Auffallendes habe, als die essentielle Verschiedenheit bei localer Einheit. Häufig aber nahm man, wie Duns, Analogien, welche auf die Multilocation bloßer Substanz, nicht aber auf diejenige wirklicher Personen paßten. Bellarmin verfährt anders. Nachdem er gezeigt, daß es Dinge gebe, wie die höchste Himmelssphäre, welche nicht im Raum seien, nachdem er dargethan, daß Christus, als er dem Apostel Paulus erschien, zweifach vorhanden war, sowohl im Himmel, als auch in der Nähe der Erde, wendet er die Analogie der Trinität an. Wie ein Wesen in drei Hypostasen, so kann eine Hypostase, fährt er fort, in drei Wesen und drei Orten sein. Da haben wir denn nur eine Multilocation der Substanzen, und sehen auf Schritt und Tritt der Auseinandersetzungen, wie keine Logik uns zur Multilocation der Person des Herrn auch nur entfernt heranführt, wenn wir auch bewundern, wie wenig man die Multiplication Christi scheute.

So blieb denn nur noch zu fragen, wie man etwa diese Multilocation sich zu denken habe. Damit stand man vor der Aufgabe, den Begriff des Körpers flüssig zu machen. Uns ist die Frage, ob Quantität zu den constitutiven Eigenschaften eines Körpers gehöre, bereits entschieden. Alles was lebt, leibt auch, oder es ist Raum. Anders die Scholastik, denn sie hatte den Leib des Herrn in den mathematischen Punkt einzuschließen. So wurde die Frage, ob die Quantität eine von den Körpern ablösbare Eigenschaft sei, bejahend entschieden, und so konnte man behaupten, daß Quantität und Ausdehnung nur der Leiblichkeit Christi im Himmel, nicht aber im Sacrament zukomme. Die Hostie hat ihre räumliche, dimensive Gestalt, als Trägerin der Acciden-

zien des Brodes bewahrt, sie hat ihre Substanz in die des Leibes Christi verloren, deshalb ist nur die Substanz, nicht die Dimension des Leibes Christi in der Hostie. Höchstens könnte sie durch Concomitanz, im Geleit der Substanz vorhanden sein, dann aber ist sie nicht auf ihre eigne Weise, sondern nur nach der Weise der Substanz vorhanden. So kann der ganze Christus in jedem Theil der Hostie, aber allerdings nur substanziell, nur so sein wie in jedem Theil des Luftkreises die ganze Luft etwa ist. Dann aber, so kann man behaupten, ist mit der Dimension das Wesen der Leiblichkeit aufgehoben. Wenn die Substanz den Raum, in den sie tritt, nicht erfüllt, so ist sie allerdings unräumlich, sie ist dann kein Körper, sie ist ein mathematischer Punkt geworden. Hier kommt der Fehler in der Theorie des Thomas zu Tage. Er will nur die Substanz, die Qualität des Leibes mit Ausschluß der Quantität, in der Hostie gegenwärtig wissen. Er verliert damit allerdings die Substanz an den ideellen Punkt. Die Substanz kann ohne Quantität sein, dieser können die Eigenschaften inhäriren — so lehrt heut noch ebenso Franzelin.

Anders mußte Scotus zur Frage sich stellen. Es sei vergönnt, der Kürze wegen hier auf Steitz hinzuweisen, welcher die Ideen über Differenzirung und Gliederung, über das eigenthümlich illocale Verhalten der Glieder zu einander, ihre Subintranz, ihre Zurücknahme in das Ganze, mit großem Fleiß, und für unsern Zweck auch genügend darlegt. Erinnern wir, um den Uebergang zu gewinnen und in die reformatorische Anschauung geschichtlich vorzudringen, nur noch an Occam. Dieser nimmt statt der Subintranz der Theile des in der Hostie völlig enthaltenen Gottmenschen, die Condensation zu Hülfe, die Verdichtung der Masse. Können Körper dadurch auf die geringste Ausdehnung beschränkt werden, so muß es Gott auch möglich sein, sie so zusammenzupressen, daß sie endlich gar keinen Raum mehr einnehmen, und dies, meint Occam, sei möglich und sei dann der Fall beim Leibe Christi in der Hostie. Neben der Theorie der Subintranz, des sich Ineinanderschiebens der Glieder in der Hostie, wird diese Theorie der Condensation wohl den Höhepunkt dessen darstellen, was zur Vertheidigung der einmal eingenommenen Stellung versucht werden mußte.

Und man glaube nicht, diese Methode, die Multilocation zu begründen, sei in der lutherischen Theologie sofort vergessen.

Heshus bezieht sich in seiner zu Königsberg 1574 geschriebenen Adsertio auf Melanchthon zurück, wenn er zwischen einer absoluten, defi-

nitiven und physischen Nothwendigkeit unterscheidet. Die absolute kommt hier nicht in Frage, wohl aber die beiden anderen Formen. Die definitive Nothwendigkeit, besser die Nothwendigkeit der Definitionen, erscheint in der Behauptung: Das Dreieck hat drei Winkel. In der That hört das Dreieck völlig auf, ein solches zu sein, wenn es nicht drei Winkel hat. Anders ist's mit der physischen Nothwendigkeit. Physisch nothwendig ist's nicht, daß jedes Ding nur an einem Orte ist, und nicht zugleich an mehreren sein kann. Das es jetzt so ist, ist nur in Folge physischer Nothwendigkeit. „Denn so hat Gott die Natur der Dinge geschaffen, daß die Körper im Raum seien, und ein Körper nicht an mehreren Orten sei. Diese physische Nothwendigkeit aber gehört nur dieser Welt an, gilt nicht für das geistliche Reich Christi, hinsichtlich dessen Nichts festgestellt werden kann, es sei denn in bestimmten Worten vom heiligen Geist angegeben. Das steht fest, daß die physische Nothwendigkeit durch Gottes Macht geändert werden kann." p. 38. Und nun beweist er lediglich mit der Allmacht, so daß wir weitere Belehrung nicht finden. Beachten wir indeß noch eine andere Art des Beweises. Er unterscheidet nämlich zwischen substanziellen Eigenschaften und mehr zufällig inhärirenden. Substanzielle Eigenschaft der menschlichen Natur ist's, daß sie aus Leib und Seele bestehe, zeitlich und endlich sei. Diese Eigenschaften bleiben also auch der menschlichen Natur Christi. Zu den nur inhärirenden accidentiellen Eigenschaften der menschlichen Natur hingegen gehört das Hungern, Dursten, Schlafen, und hierher gehört auch das in einem bestimmten Orte Sein. Dieses kann mit sämmtlichen accidentiellen Eigenschaften abgethan werden, während die substantiellen bleiben. „Wenn also Gott will, daß ein wahrer Körper entweder in keinem Ort oder zugleich in mehreren sei, so wird damit nicht die Wahrheit des Körpers vernichtet, weil accidentielle Eigenschaften ohne der Substanz des Körpers entgegenzutreten, verändert werden können." p. 42. Es kam Alles darauf an, dieses einleuchtend zu machen, da Petrus Martyr und Beza geradezu behaupteten, es könne nicht einmal durch die göttliche Allmacht bewirkt werden, daß ein wahrer Körper bald in einem, bald in mehreren Orten sei. Heshus kommt darauf immer zurück, der Leib Christi sei Substanz und bleibe es auch ohne Ort und Zeit. „Wie der Physiker dem Körper Raum, so legt er ihm auch Zeit bei. Nun wird aber von der Schrift deutlich bezeugt, in der anderen Welt bei Gott gebe es keine Dimensionen von Raum und Zeit mehr. — Nennt nicht die Schrift Alles was diese Welt umgibt Himmel?

Deutlich bezeugt aber doch der heilige Geist, Christus sei mit seinem Leibe über alle Himmel gefahren, daß er Alles erfülle." Also immer bewegte sich der Streit wieder um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der simultanen Existenz einer und derselben Sache an zwei verschiedenen Orten. Darum sagen Jakob Andreä, Martin Chemnitz und Zimmermann in ihrer Vertheidigung der Concordie und Refutationsschrift gegen das Bedenken der Anhaltischen Theologen, welches sie am 12. November 1579 zu Dessau unterzeichneten, allerdings völlig richtig, worauf es abgesehn sei. Die ganze Arbeit der Gegner der sogenannten Ubiquität sei dahin gerichtet, „damit sie durch Eigenschaften des wahrhaftigen menschlichen Leibes erhalten, daß Christus Leib, weil er umschrieben, auf eine Zeit nicht mehr denn an einem Ort, dazu auf keine andere als auf raumliche, umschriebene Weise gegenwärtig sein könne." S. 90. Und darum erbieten sie sich, wenn jene ihre Lehre von der Person Christi erweisen, „daß die menschliche Natur zumal nicht mehr denn an einem Ort, dazu raumlich und umschrieben gegenwärtig sein könne, so wollen wir in kein Bedenken setzen, ihr Bekenntniß auch vom heiligen Abendmahl anzunehmen." So finden wir denn, ohne näher darauf eingehn zu wollen, innerhalb der Theologie die Behauptungen der Scholastik förmlich festgehalten und erneuert. Quenstedt sagt ausdrücklich: „Der Ort ist eine den Körper nicht constituirende Eigenschaft, sondern ergibt sich nur accidentiell aus dem Vorhandensein einer andern Eigenschaft, nämlich der Quantität. Genau gesagt, gehört zum physischen Körper nicht die Location, sondern die Locabilität, nicht das im Ort Sein, sondern das im Ort sein Können." Das sind seine eignen Worte. Und in ihnen steckt die alte Scholastik, welcher doch Quenstedt, wie wir sehn werden, gar nicht bedurfte. — Die neue katholische Theologie hält wie gesagt an der Scholastik und sagt etwa so: Das Sein an verschiedenen Orten schließt an sich keine Verschiedenheit des Wesens ein, sowenig Gott durch dieses sein Sein an verschiedenen Orten um die Einheit seines Wesens gebracht wird. Er wird durch dies Sein an vielen Orten weder multiplicirt, noch differenzirt. Das Sein an einem Orte ist accidentielles Verhältniß, ein Verhältniß, welches das Sein der Substanz also nicht berührt, oder nicht alterirt. Ein Widerspruch allerdings scheint darin zu liegen, daß derselbe Körper zugleich im Himmel ruhend und auf Erden sich bewegend, denn wir vermeiden zu sagen: bewegt, vorgestellt wird. In der That aber tritt ein Widerspruch doch nur dort ein, wo derselbe Umstand an demselben Subject in derselben

Beziehung zugleich bejaht und verneint wird. Dies ist der Gedanke in der Dogmatik von Klee. Ebenso findet Oswald, daß die Ubication mit dem Substanzbegriff nichts gemein habe. Dieselbe Behauptung fanden wir auch in der lutherischen Theologie wieder hervortreten. — Auf die Widerlegung eingehend, dann zu der nothwendigen Feststellung übergehend, haben wir nur ausdrücklich an Dasjenige als Voraussetzung zu erinnern, was über die Rechte Gottes, über die concrete Form der circum scriptiven Leiblichkeit des Erhöhten und über sein Thronen in der Herrlichkeit als theokratischer Mitte gesagt worden ist.

Zunächst haben wir den ganzen der Scholastik zu Grunde liegenden Quantitätsbegriff anzufechten. Wir dürfen uns dieserhalb auf unsere philosophischen Voraussetzungen in § 6 beziehen, in welchen gesagt ist, daß es kein Leben gibt, welches nicht auch Leiben, daß folglich jedes Leben, auch das Naturleben, seinen Raum hat, sein Raum ist, daß demnach keine Substanz denkbar ohne aktive oder passive Ausdehnung. Da diese Sache bereits erörtert ist, so haben wir anwendend diese Folgerungen zu ziehen: Der Leib Christi ist circumscriptiv, dieses aktiv genommen, also sich als Form setzend und umschreibend. Dieses ist unwiderleglich, weil die Substanz des Leibes Christi sonst aufhören würde Substanz und Leib zu sein. Sie kann also auch niemals aufhören, räumlich zu sein. Daraus folgt, daß der Leib des Herrn auch dort räumlich, weil substanziell ist, wo er in diffinitiver Seinsweise erscheint. § 16. Also auch innerhalb der Hostie ist er räumlich und ausgedehnt. Dieses festgehalten muß nun der Begriff des illokalen Seins innerhalb der Hostie bestimmt werden, um dann zu finden, daß hier die lutherische Theologie in völligem Recht ist. Die Substanz des Leibes Christi muß als Substanz räumlich im Raum der Hostie sein, und geht niemals in den mathematischen Punkt ein. Aber sie ist nicht in der Hostie eingeschlossen, ebensowenig als das Sonnenlicht in jene Scheibe von Krystall eingeschlossen ist, welche, wie wir früher sagten, im Sonnenstrahl bewegt wird. Das Licht durchwandelt die Scheibe. Und denken wir uns eine Säule oder Wolke Rauchs in der Luft schwebend, so wird die Luft innerhalb der Säule sich befinden, aber nicht eingeschlossen; noch eher wird man sagen können, die Säule bewege sich in der Luft. Also jedenfalls ist die Luft auch nicht commensurativ in der Wolke. Ihre Gestalt deckt sich nicht mit der Gestalt der Luft, wiewohl, um diesen Begriff klar zu stellen, das Beispiel schlecht gewählt ist. Wir bedürfen dazu etwa das Verhältniß von Seele und Leib. Hier finden wir den Leib illokal von der Seele besessen und durchwohnt. Dies führt uns weiter.

Die sacramentliche Gabe als himmlische Substanz wird nie raumlos, nie als Punkt, aber sie wird zu gleicher Zeit an vielen Orten, und sie wird, ohne daß wir mit dieser Behauptung dem logischen Widerspruch verfallen, an jedem dieser Orte ganz sein können.

Denn es handelt sich, worauf wir zurückkommen, für uns nur um substantielle, nicht um persönliche Gabe. Die Substanz aber gewinnt schon in jedem organischen Gebilde die Fähigkeit, im Theil das Ganze zu haben. Abgesehn von niederen Thierarten, welche sich aus den Theilen völlig reconstruiren, zeigt uns jeder Pflanzenbau, daß im Theil dynamisch und intensiv also wirklich das Ganze ruht, denn es stellt sich auch extensiv aus dem Theil her. In der That ist auch jede Zelle ein Ganzes. Wem dieses nicht genügt, den verweisen wir an das früher von Kant Angeführte. S. 54. Alles, was wir hinzusetzen konnten, sollte bestätigen, daß die Seele illokal und raumüberwindend im Körper sei, und daß die Alten und Neueren, die Theologen von Augustin bis Luther und Quenstedt, doch Recht behalten könnten, wenn sie an diese diffinitive Seinsform der Seele für ihre Definitionen sich hielten. Der gemeinsame Kanon Aller war: Die Seele ist so im Körper, daß sie in jedem Gliede als ganze vorhanden ist. Unserer Anschauung nach aber ist die Seele gleich innerer Leiblichkeit, gleich Substanz § 8. Wir haben hier also eine höhere Leiblichkeit vor uns, welche für die höchste, für diejenige des Erhöhten, uns Anhalt bieten darf. Wir dürfen also annehmen, daß der Leib des Herrn, die Leiblichkeit in höchster Intension, überall identisch und in jeder Hostie ganz sei. Wir haben damit eine Kategorie zugelassen, welche auf extensive, passiv gestaltete, in den Raum ausgereckte Körperlichkeit, wie etwa auf Thier- und Pflanzen-Formen nur uneigentlich paßt. Denn hier ist im Theil das Ganze allerdings nur dynamisch und potenziell. Die höhere Leiblichkeit aber, welche wir annehmen können, und der Schrift nach müssen, ist Intension, ist dynamische Potenz, ist Substanz, welche aktiv sich gestaltet, und über ihre Gestaltung frei verfügt.

Die lutherische Theologie aber ist ja auch gar nicht genöthigt, jene Loslösung der Quantität von der Substanz zu fordern, denn sie hat es für die Eucharistie überhaupt nur mit Christi Leib und Blut, nicht mit Christi Person zu thun. Diese ist im Sacrament während der Handlung gegenwärtig, aber nicht in der Hostie. Sie ist in realster Weise beiwohnend präsent, dem Communicanten unmittelbar nahe, nicht aber Gegenstand der sacramentalen Union mit den Elementen wie Quenstedt

ausdrücklich hinstellt. Bei diesem tiefgreifenden Unterschied in Beziehung auf die katholische Lehrdarstellung hatte Quenstedt, und haben wir einfach die Aufnahme des Begriffs verklärter Leiblichkeit und keine Art der Multilocation eines persönlichen Ganzen nöthig, welche immer, da dies Ganze als solches mehrfach vorkommen soll, Multiplication sein muß.

Dagegen haben wir nur nöthig uns die Präsenz einer Substanz, des Leibes des Herrn, innerhalb der Hostie vorstellbar zu machen. Wir bedürfen nicht der Behauptung, der ganze Leib sei in der Hostie condensirt oder unsichtbar subintrirend zusammengezogen, wir gewinnen nur, wenn wir annehmen, daß der Herr uns von seinem Leibe reiche, mit dem er, wie mit dem weiten Saum seines Kleides den Tempelleib füllt. Denn das, was er in die Hostie legt, das was vom Leibe des Herrn die Hostie durchwaltet, ist dennoch das Ganze, weil es sich nicht um ein mechanisches Aggregat, sondern um ein Organisches im höchsten Sinn handelt. Und hier wie wir eben sahen ist ein Theil immer das Ganze, und wir dürfen in der himmlischen Gabe, deren Träger und Medium nach göttlich herablassender Anordnung das geweihte Brod ist, immer den Leib des Herrn erblicken und anbetend nehmen. Wir empfangen ihn in seiner ganzen Wahrheit wie im Samen die ganze Fülle liegt.

Ueber die geheimnißvolle Gegenwart Dessen, welcher so wunderbar speist, ist dort geredet, wo sein Wohnen unter den sieben goldnen Leuchtern, sein Wohnen „im Mittel der Creatur," in Mitten der Kirche als Beiwohnung zur Sprache kam. § 41. Nehmen wir aber nun dazu, was früher, wo über die generelle Ubiquität zu sprechen war, im zweiten Abschnitt der zweiten Abtheilung, über die Gleichnisse mitgetheilt wurde, welche Luther so reichlich für diese Allgegenwart herbeizog. Diese und ähnliche Betrachtungen allein könnten unserm Denken für das Gebiet esotorischer Gegenwart Anhalt bieten in welches der Begriff der Einwohnung uns führt. Denn hier müssen wir über die früher (§ 47) für die Beiwohnung gegebenen Analogien hinaus in das Gebiet des Organischen greifen, so wie der Herr selbst die Gleichnisse vom Reich schließlich aus der Kategorie des Organischen nimmt. Von den Bildern des Hauses, der Heerde geht die Schrift zu denen des Weinstocks, des lebendigen Leibes fort. Ist die Gemeinde auf Erden der Leib, so tritt, sahen wir, der Herr als Seele dieses Leibes überall ein, und ist, da es sich uns hier nur um seinen Leib zunächst handelt, mit demselben aller Orten. Persönlich ist er im Mittel der Kirche, wie die Seele, als persönliche im Geist, vielleicht in einem geheimen Sitz ihren Thron auf-

schlug, von dem sie überall hin sich dynamisch projicirt, aber sachlich und wesentlich ist er denn doch im einzelnen Gliede. Wir legten dem menschlichen Geist die Kraft einer Versetzung, einer Projection in die Ferne bei, wir fanden, daß er ein kosmisches Herrschaftsgebiet besitze, welches er nicht nur in mächtigem Fluge der Gedanken durcheile und umkreise, in welchem er auch eine uns räthselhafte Wirkung selbst in die Ferne hinein zu üben vermöge. Wir bemerkten endlich, daß er bei leiblicher Desorganisation, bei einer gewissen dadurch eintretenden Lüftung und Entbundenheit in eigentlichster Weise verzückt, wesentlich außer seinem Leibe sein und in das Gewand der Seele gehüllt erscheinen könne, eine Bewegung in blitzschneller Versetzung, welche nur mit der des Lichts vergleichbar und doch wieder unvergleichbar ist, denn sie ist die Bewegung des Gedankens. Sie weissagt auch nur, indem sie in dieser Erd-Welt und Zeit nur als vereinzeltes Wunder erscheint, von einer Welt, in der sie sich in ihrer ganzen Eigenart erst offenbaren kann. Damit haben wir nur sagen wollen, daß die Schnelligkeit successiver Bewegung des creatürlichen Geistes uns einen Anhalt für die Art der Selbstversetzung des Herrn bieten könnte, wenn wir es bedürften. Denn wir bedürfen nur der Annahme simultaner Bewegung, wenn die Vorstellung eines Ruhens des Herrn in Mitten der Kirche, des Heerlagers der Heiligen, uns nicht unangemessen erscheinen sollte. Der Meister ist, so dürfen wir sagen, von der centralen Tiefe aus, die er darstellt, in einer beständigen Bewegung nach dem Umkreis hin. Wir dürfen so sagen, da wir das Leben früher als Bewegung fanden und unsere philosophischen Voraussetzungen uns jedes starre Gewordensein von demselben ausschließen lehrten. So dürfen wir den Erhöhten in einem beständigen Bewegen aus seiner Tiefe heraus, in einem beständigen Kommen denken. Jene prophetische Vision mag uns in ihrer geheimnisvollen Symbolik dies verdeutlichen. Am Wasser Chebar erblickt Ezechiel die Herrlichkeit des Herrn thronend auf der Merkabah, an welchem sinnend auszulegen die Kabbalah nicht aufhörte. Die vier Räder aber, welche mit Augen besetzt leuchtend nach allen vier Orten der Welt hin kreisen, wir haben früher davon geredet, deuten auf die von der Mitte aus nach allen Seiten hin sich schwingende, nach allen Seiten hin mächtige Gegenwart des Herrn. So ist der Herr in seiner Gemeinde geheimnißvoll, wie im Aufleuchten von einer unnahbaren Tiefe aus, allen Seiten gegenwärtig, also an unzähligen Altären seiner Christenheit zu gleicher Zeit. Ueberall wo die Eucharistie gefeiert wird, ist „der Himmel offen, der

Herr ist an diesem Ort", unter den Hüllen der Elemente stellt er sich leiblich dar, und wir berühren ihn leiblich wie Thomas. Denn in unsagbarer Weise steht er nicht nur, nein, er wandelt, wie die Apokalypse fortfährt, unter den sieben goldnen Leuchtern, und zwar „in ihrer Mitte." Sein Thronen und Wohnen ist Bewegung zum Einwohnen.

Wir führen dies, nachdem es, um den Begriff der Beiwohnung herzustellen, ähnlich gegeben war, in der bestimmten Absicht aus, diejenige Formel für die Realpräsenz zu finden, welche die der lutherischen Theologie eignende Auffassung ausdrückt. Multilocation und zwar der ganzen Person des Erlösers ist die der katholischen Theologie entsprechende. Wir könnten uns nur eine Multilocation des Leibes und des Blutes als sinnentsprechend aneignen. Doch ist damit Nichts über den persönlichen Geber und seine Betheiligung ausgesagt; er ist von der Definition und dem Akt so sehr ausgeschlossen, daß die Gabe aus der Einheit mit dem Geber herauszufallen droht. Wir würden also vorziehen, gegenüber der Theorie, welche durch die Bezeichnung Multilocation sachgemäß ausgedrückt wird, den Ausdruck: Effulguration uns anzueignen, um damit unsere Fassung zu kennzeichnen. Diese hält für den mystischen Leib, die Kirche die persönliche Einheit des Herrn als Mitte und die wesentliche Gegenwart seines Leibes im Umkreis der Glieder fest. Es würde nur darauf ankommen, das Ungehörige vom Gedanken fern zu halten. Ungehörig würde es sein, in dem aus der einen Mitte Leuchtenden, die Glieder des mystischen Leibes Speisenden etwas Anders als diesen Leib selbst zu verstehen, welcher in der eben gezeichneten Weise in den Gespeisten durch das geweihte Element eintrat. Völlig substanziell, unabhängig vom Glauben oder Unglauben, tritt der Leib, in sacramentaler Union mit dem Element zum Genuß verbunden, ein, so gewiß dieser Leib in das Thor von Jerusalem trat, gegenwärtig und tastbar für die, welche seine Füße umfaßten wie für die, welche ihn geißelten. Denn durch die Consecration „gewinnt die ein für allemal gegebene Verheißung Christi ihre besondere Beziehung auf die vorliegenden Elemente."

Am Altar aber ist der Himmel offen. Der Gläubige tritt hier innerlich in ihn ein, wie der Himmel in ihn tritt trotz der Hüllen der Erde. „Ich wollte, sagt Scriver im Seelenschatz, daß man die ganze Kirche und sonderlich den Altar wie einen kleinen Himmel könnte ausschmücken, alles dem hochwürdigen Abendmahl zu Ehren." Darum will er Lichter, frische Blumen und den kostbarsten Schmuck. Die Kirche wenn sie ihre Kleinode versteht, hat hier in ihrem Allerheiligsten den

wahrhaft gegenwärtigen Herrn mit allem was die Kunst vermag, anbetend zu feiern, und den Ort seiner Nähe mit Zucht zu umhegen. Sie muß, will sie sich nicht selbst verlieren, in heiligem Schwunge liturgisch dem Gegenwärtigen begegnen, und in feierlichem Ernst heiliger Disciplin das Heiligthum schirmen. Denn wie der Blitz des Geistgedankens mit der Substanz der Seele als innerer Leiblichkeit den äußern Leib erfüllt, so durchdringt, erfüllt und gestaltet hier der Erhöhte innerlich die Scharen der Pilger auf Erden, indem er die inneren Leiber in den gebrechlichen Zelten verklärt. Alle aber stehn an der Pforte des Himmels, und der Herr in wirklicher Realpräsenz unter ihnen und in ihnen; in ihnen, weil er die Substanz seines verklärten Leibes und Bluts durch mündliche Nießung in ihre Leiber legt, unter ihnen und in ihrer Mitte, weil er persönlich dem Akt gegenwärtig und als Gottmensch in geheimnißvoller Concomitanz dem in den Elementen Dargereichten verbunden ist.

Im Hinblick auf die Aufgaben, welche vom Standpunkt solcher Doctrin aus der Kirche überantwortet sind, darf man einen Vorwurf grade gegen die lutherische Confession zu erheben nicht unterlassen. Sie hat im Allgemeinen die tiefen Gedanken der Realpräsenz des Herrn in der Eucharistie leider nicht zur Geltung gebracht. Sie ist schwächlich in der bloßen Doctrin verharrt, und hat diese nicht energisch im Cultus auszuprägen vermocht. Sie hat die Abendmahlsliturgie unerhört vernachlässigt, hat von den alten liturgischen Schätzen nur oft dürftige Bruchstücke. Sie hat kein Weihegebet. Der Begriff des Opferns von Lob und Dank tritt in ungerechtfertigtster Weise zurück. Es fehlt die Anbetung, welche sofort sichtbar einzutreten hat, und für die Handlung ihre volle Ausprägung fordert. Die lutherische Kirche hat, statt Ernst mit ihrer Sacramentslehre zu machen, statt die Gemeinde mit gebeugten Knien den Gegenwärtigen preisen zu lassen, nur zu oft zaghaft des liturgischen Bekennens zur vollen Realpräsenz sich enthalten. Sie hat damit die Mitte vernachlässigt, von welcher aus in Kultus und Disciplin sie sich zu gestalten hat.

Es ist noch übrig, vom Gesichtspunkt der Realpräsenz aus einen Blick auf die dogmatische Stellung der drei Confessionen zu werfen, um dann abzuschließen.

Gibt es überhaupt drei Arten gegenseitigen Verhaltens zweier Größen, also auch des Unendlichen und Endlichen, so wird diese Dreiheit auch für die vorliegende Frage zur Erscheinung kommen können. Ent-

weder herrscht in der Betrachtung das Endliche einseitig vor, dann erscheint etwa die Schöpfung in einer Weise selbständig und zu eigner Bewegung ausgestattet, daß der Schöpfer dabei Nichts weiter zu thun hat. Oder es überragt das Unendliche das Endliche soweit, daß dieses, aller eignen Bewegung beraubt, zum Schein herabsinkt, dann ist das umgekehrte Verhältniß vorhanden. Ein dritter und der einzig noch mögliche Fall aber würde dann eintreten, wenn Unendliches und Endliches, bezüglich des Zusammenwirkens, als gleichwerthige Seiten und Größen betrachtet würden. Wie nach diesen drei Kategorien die Geschichte der Philosophie sich theilt, das ist nicht hier zu erwägen, wo eine bestimmte Frage vorliegt, welche der eben gegebenen Gesichtspunkte wartet.

Gehen wir also auf die Lehrbegriffe hinsichtlich des Sacraments abschließend ein, so liegt im katholischen die These. Sie heißt: Hier in der Disseitigkeit wird der Communicant mit dem Disseitigen, im Disseits entstehenden Leibe des Herrn gespeist. Dem gegenüber liegt im reformirten Lehrbegriff die Antithese. Sie heißt: Dort in der Jenseitigkeit wird der Communicant mit dem jenseitigen Leibe des Herrn, zu dem er im Glauben sich erhebt, gespeist. Im lutherischen Lehrbegriff liegt die Synthese. Sie heißt: hier in der Disseitigkeit wird der Communicant mit dem jenseitigen, das heißt seiner Natur nach überweltlichen, Leibe des Herrn gespeist, denn disseitige und jenseitige Welt, Himmel und Erde durchdringen einander in dieser Speise und schneiden einander wie Linien in einem Punkt. Aber auf dem Standpunkt der These blieb ein Moment, das der Jenseitigkeit, unverwerthet, denn die jenseitige Welt ist dort für den disseitigen Akt genau genommen indifferent. Dieser Akt der Wandlung und Speisung geht in der Realität des Disseits vor sich und geht darin auf, wobei das ideale Moment der Jenseitigkeit nicht nur nicht zu seinem Rechte kommt, sondern völlig unbeachtet bleibt. Es wird nicht des Hinweises bedürfen, wie hiermit die derbe Realität der Disseitigkeit und leiblich-sinnlichen Ausgestaltung des Kirchenwesens gegeben ist. Auf dem Standpunkt der Antithese dagegen blieb ein anderes Moment, das der Disseitigkeit, unverwerthet, denn die disseitige Welt ist für den jenseitigen Akt, der Vorgang, die sinnliche Speisung mit dem Element auf Erden, ist für die jenseitige Feier genau genommen indifferent. Das Wesentliche geht in der Idealität des Jenseits vor sich und geht darin auf, und das reale Moment des Disseits bleibt unbeachtet, das sinnliche Element ist nicht betheiligt und bleibt

außerhalb des Prozesses, wie dort das ideale Moment der Jenseitigkeit aus dem Prozeß herausfiel, weil in denselben niemals gezogen war. Es liegt auf der Hand, wie jede kirchenbildende Bewegung auf dem Gebiet dieses Lehrbegriffs unter dieser einseitig idealen Fassung zu leiden hat, und mit der beständigen Neigung zur Zersetzung und Verflüchtigung in das Ideale und Unsinnliche behaftet sein muß. Auf dem Standpunkt der Synthese endlich bleibt kein Moment zur Seite, sie kommen beide zur Verwendung, und damit kommt die dialektische Bewegung zu ihrer Ruhe. Die Idealität des Jenseits und die Realität des Disseits durchdringen einander. Wie im Element des Brodes der Leib des Herrn und des gegenwärtigen, nicht entfernten, Herrn wirklich gegenwärtig ist, so ist auf diesem Punkt die sinnliche Realität von der übersinnlichen Idealität durchdrungen. Die Anschauung in ihrer nothwendigen Entfaltung ist zu dem nothwendigen Abschluß eines Ideal-Realismus durchgedrungen. Damit ist die Einseitigkeit beider Stufen, deren erste das Endliche ohne das Unendliche, deren zweite das Unendliche ohne das Endliche festhielt, überwunden, und Unendliches und Endliches haben sich im Sacrament, dessen gleichwichtig constitutive Faktoren sie sind, versöhnt. Die Hostie ist im Augenblick des Genusses durch die Realpräsenz des Herrn ein Mysterium, in welchem, wie im Gottmenschen durch Personalunion, himmlische und irdische Natur verbunden, in welchem, wie im Paradiese des Anfangs und der Stadt Gottes des Endes, Himmel und Erde wieder vereint sind. Insofern ist dies Sacrament die in der Zeit mögliche vorläufige Darstellung der Idee der Kirche, welche in der Durchdringung wie Himmels und der Erde, so der Geist- und Natur-Welt sich offenbart.

Bemerkungen.

Den Beweis der katholischen Theologie für die Möglichkeit des Vorkommens derselben Substanz an verschiedenen Orten geben wir zu. Den Beweis, daß dieselbe Substanz gleichzeitig auf verschiedene Weise existiren könne führt Duns Scotus ausführlich Lib 4. dist. 10, qu. 8. Nro. 4 und unter Anderem so: „Secundo sic impossibile est eandem materiem esse simul sub duabus formis substantialibus: sed si possibile sit, idem corpus simul esse in diversis locis sequitur oppositum illius. Probatio minoris. Prima est quia ponatur idem nutrimentum in duobus locis vel tribus et a diversis animalibus in illis existentibus comedatur; nutritiva utriusque converteret idem in substantiam suam et per consequens eadem materia nutrimenti

illius erit simul sub diversis formis substantialibus, et animabitur in brutis diversis animabus sensitivis et in hominibus diversis sensitivis.“ Und wenn dann der Beweis durch das Holz geführt wird, welches durchaus dasselbe, an verschiedenen Orten verbrannt wird, so leuchtet ein, daß die chemische Veränderung des Elementaren, die chemisch verschiedene Seinsweise derselben Substanz hier nicht zum Beweise benutzt werden kann; denn es kommt hier nicht auf Elemente, sondern auf Körper als einheitliche Summen von Elementen an. Aber wir geben auch in dieser Richtung völlig zu, und verschließen uns nur der Möglichkeit der Multilocation derselben Person. Denn, um es deutlich zu machen, nach Gerson z. B. welcher hierin sehr klar, ist sub specie panis der ganze Christus, und zwar ist das Blut: ratione commixtionis, die Seele: ratione communicationis, die Gottheit ratione unionis mit dem Leibe zusammen in der Hostie. (Tom. III, p, 319), und zwar ist dieser volle Christus undique in hostia personaliter. — Hinsichtlich der scholastischen Arbeiten für Ermöglichung der Existenz des Herrn im Punkt haben wir auf Steitz (Artikel: Transsubstantiation in Herz. Real-Encyclop.) hinweisen können.. Eine eigentliche objective Würdigung kann Steitz, so trefflich sein Referat ist, jenen Arbeiten nicht angedeihen lassen, weil er mit dem von der Schrift aufgegebenen Begriff einer verklärten Leiblichkeit, welchen die Scholastik sucht, aber nicht findet, sich nicht befreunden wird. Man sieht es schon in seinem Einwurf, die ganze Luft könne nicht in jedem Theil des Luftraums sein, sondern immer nur ein Theil der Luft. Damit ist gegen die lutherische Auffassung Nichts gewonnen, weil die Luft kein organischer Körper ist, den wir allein zum Vergleich herbeiziehn dürfen. In denselben Fehler fällt auch Kahnis in seiner Lehre vom Abendmahl, wenn er sagt: „Wer mag das Vorhandensein eines magnetischen Fluidum's mit Ellen messen? Eine ganze Gegend ist voll elektrischen Stoffs. Er ist allenthalben vorhanden, doch aber anders für Leiter, als für Nichtleiter.“ Dies würde höchstens für eine Darstellung genereller expansiver Ubiquität passen.

Auf die treffliche Arbeit von Frank, die Theologie der Concordienformel, hinweisend bemerke ich zu III. S. 73 daß „das Eintreten des an sich räumlich Beschränkten in die Entschränktheit der illocallen göttlichen Seinsweise während es zugleich die locale Umschriebenheit beibehält,“ den Leib des Herrn der Umschriebenheit zugleich beraubt und auch nicht beraubt, welches, so gefaßt, immer einen Widerspruch enthalten wird. Vielleicht findet indeß der Verf. daß § 17 ihm in Etwas entgegenkam. — Uebrigens möchte ich hier für das Liturgische des Nachtmahls auf Schöberlein, für die Disciplin auf v. Zezschwitz hinweisen

---

Nur im Sinn dieses §, also in Beschränkung auf die Eucharistie, ist innerhalb der englischen Theologie, wohl in Folge der Bewegung Pusey, vielfach über „Realpräsenz“, ja auch über die Geschichte dieses Ausdrucks geredet worden, also in einem engeren Sinn. Die Realpräsenz wird auf die eucharistische beschränkt. Bei Pusey bedeutet Realpräsenz: „that in the holy Eucharist the body and blood of Christ are sacramentally, supernaturally, ineffably, but verily and indeed, present under the form of bread and wine, and that

where his body is there is Christ.“ — Er ermöglicht diese Seinsweise im Sacrament aber allerdings indem er sie Ergebniß des Zustandes sein läßt, in welchem der Herr nach seiner Erhöhung sich überhaupt befindet. Denn der Herr, obwohl zur Rechten des Vaters, erfindet, so zusagen, „another mode of existence, in order to be with us, to be with each one of us. — By a divine virtue He raises this body above the condition of a body, and gives it a spiritual mode of the existence. — The some body, which is locally at the right hand of God is supralocally under a different mode of existence, present with us really.“ Damit ist Pusey über die Dogmatik seiner Kirche offenbar hinausgetreten. Er hat einen ihr neuen Begriff von Körperlichkeit eingeführt. Mit der ganzen reformirten Kirche wird die englische sich wesentlich zu dem bekennen was Fairbairn erklärt: „It is the property of all bodies to excluse all other bodies from the space, which the occipy; hence nf ubiquity be ascribed to Christ's body, it will exclude all other bodies from the universe“ (Theol. ess. Edinb. 1856. p. 378). — Dieses machte man denn auch in England geltend.

Harrison (an answer to DD. Pusey's Challenge Lond. 1871) wirft Pusey die Annahme eines geistlichen Leibes Christi vor, welcher durch den Stein, durch die verschlossene Thür hindurchgehen könne. A spiritual body such as Dr. Pusey here conceives of, is an absurdity —sagt er mit derselben Bestimmtheit, wie die reformirten Lehrer vor dreihundert Jahren (I. S. 105). Andrerseits zieht man Pusey seine Consequenzen. Nach Vogan (The true doctrine of the Eucharist. Lond. 1871) gehört zur Realpräsenz mehr. Sie soll allerdings nur eucharistische Gegenwart bedeuten, aber genau genommen ist zur Realpräsenz erforderlich, „that by concomitance whole Christ, true God and man is truly, really and substantially contained under the species of those sensible things.“ Das ist und muß die Bedeutung dieses Terminus sein „in the Roman, Lutheran and Tractarian systems.“ S. 165. Und damit komme die falsche Lehre zum Vorschein. An diese Präsenz reicht weder diejenige von Bischof Ridley, welcher nur eine „true presence — by virtue and grace only“ annimmt, noch diejenige von Bilson, welcher eine Gegenwart des Herrn im Sacrament nicht aber in den Elementen annimmt. Jedenfalls reicht nicht an sie die Doctrin der Kirche von England: „Yet the authority of the Church of England is most confidently claimed for the real objective presence. -- Das ist das Motiv des Werks von Vogan, welches das Verdienst in Anspruch nehmen kann, uns eine genaue Ueberschau über die in der Kirche von England aufgetretenen Arbeiten für die Würdigung der eucharistischen Gegenwart zu gewähren. Aus Hooker, White, Laud, Hammond, Johnson, Palmer werden die nötbigen Auszüge mitgetheilt. Gegen Palmer wird sehr richtig bemerkt, was von allgemeiner Gültigkeit ist, daß wer einmal die Realpräsenz innerhalb der Elemente annehme, auch durchaus genöthigt sei, zu behaupten, daß nicht nur Gläubige, daß auch Ungläubige die sacramentliche Gabe empfangen S. 276

Es sei noch die Erklärung aus der Priesterschaft of the one Catholic, and Apostolic Church, called by Gods Providence to minister in the Province of Canterbury, schon 1856 abgegeben, erwähnt:

1) That the doctrine of the Real Presence of „the Body and Blood of our Saviour Christ under the form of Bread and Wine" has been uniformly held as a point of Faith in the Church from the Apostolie times; and was accepted by General Councils, as it is also embodied in our own formularies; —

2) That the interpretation of Scripture most commonly held in the Church has been, that the wicked, although they can „in no wise be partakers of Christ", nor „spiritually eat His Flesh and drink His Blood", yet do in the Sacrament not only take, but eat and drink unworthily to their own condemnation the Body and Blood of Christ, which they do not discern;" —

Uebrigens sei noch erwähnt, daß man gewisse wohlgemeinte, aber doch verspätete Klagen in Deutschland endlich unterlassen könnte.

Diestelmann in seinem so eben erschienenen: „Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit." Gött., 1874 wiederholt die Klage Melanchthons, welche von Seite unirter Theologen mit Beharrlichkeit immer wieder entgegengehalten ist. „Was ist es doch — so sagt man — für eine jämmerliche unb beweinenswerthe Sache, daß man jenes heilige Symbol der Liebe zwingt, Grund oder Anlaß zum Gezänk zu sein." Es wäre doch endlich Zeit, zu bedenken, daß man mit demselben Grunde bedauren könnte, daß die heilige Person Christi zur Zeit der Arianer zum Gegenstand des „Gezänks" gemacht sei. Man sollte einsehen, daß diese Klagen thöricht und unnütz sind, da die Entwicklung und Gliederung der Kirche in Confessionen, welche als solche nur durch Ausschließlichkeit sich bewahren, nun einmal vorliegt, jenes Bedauren aber die Kirche zu einer monotonen Masse herabsetzt, welche sich nicht articulirt. — Man kann jene etwas schwächliche Klage ebenso auf sich beruhen lassen, wie jene Erzählung, Luther habe schließlich zu Melanchthon gesagt: „Ich bekenne, daß der Sache vom Abendmahl viel zu viel gethan ist." Ob Luther dieses gesagt hat oder nicht, ist jetzt, wo wir nicht mehr im Anfang, sondern im Fortgang einer geschichtlich gewordenen Entwicklung stehn, an sich völlig gleichgültig. Diese geschichtlichen Kirchenkörper sind einmal da, und verlangen ihr Recht. Man kann ihre Besonderheit nicht in die Allgemeinheit zurückschieben, man muß sie in ihrem Sosein nehmen wie sie genommen sein wollen. Das ist so klar, daß man mit jener Klage und dieser Erzählung jetzt so wenig als früher einen Eindruck machen kann, den nur eine wirkliche Vertiefung und positive Weiterbildung des Dogma hervorzubringen im Stande sein könnte.

Diese finden wir auch nicht in dem zweiten der uns vorliegenden Versuche für die „Reichskirche". Wenn Dorner im Vorwort dieser Schrift: „Die Einheit der evangelischen Kirche Deutschlands" Berlin, 1875, im Angesicht des denkenden evangelischen Volks die Lutheraner in ihrem dogmatischen Zwiespalt darstellt, so dürften diese eine einfache Gegenfrage stellen. Denn der Dogmatiker muß, wenn das Auge durch kirchenpolitische Wünsche und Triebe nicht verdunkelt ist, sich zunächst fragen, worin es doch seinen Grund haben möge, daß jene unter sich so verschieden gestalteten Lutheraner doch in einem Punkt sämmtlich völlig und sofort einig sind? Er wird finden, daß dieser Punkt der in lutherischer

Nachtmahls-Lehre sich nur concret darstellende Realismus ist, welcher von dieser Mitte des Sacraments aus allerdings in weiterer Folge umgekehrt wieder die Realität einer festen Kirchengestalt fordert. — Was die Schrift über die Allgegenwart Christi S. 144 ff. sagt, das ist in seinem Recht von uns anerkannt. Auf die Versuche, die Differenz in der Abendmahlslehre als religiös indefferent darzustellen, und ihr nur theologischen Werth, nicht aber Werth für „das religiöse Gemüth" S. 166, zuzuerkennen, haben wir einzugehen nicht nöthig, da sie Neues nicht geben.

---

§ 54. Die mystische Union, geschichtlich und dogmatisch.

Wir haben nun den Prozeß der Wiedergeburt, insoweit er von der Gegenwart des Herrn als sich steigernder Einwohnung abhängig gedacht werden muß, in die Antithese hineinverfolgt, in welche die Entwicklung des menschlichen Lebens von der anfänglichen Involution physischer Gesetztheit aus eintritt. Für die Seiten, in welche die Einheit zerlegt erscheint, für Geist und Leib in ihrer Spannung, fanden wir Wort und Nachtmahl, jenes an die Person- dieses an die Natur-Seite des Menschen zunächst sich wendend. Wir gehen nun einen Schritt weiter, und verfolgen das Werk der Wiedergeburt und Einwohnung in die Synthese, in das ethische Moment der Entwicklung.

Dieses finden wir in der mystischen Union.

Wir haben seit wir über die Gegenwart des Herrn als Einwohnung sprachen, welche durch die Gnadenmittel hergestellt werde, eigeutlich nur von ihr geredet. Denn das ganze Werk der Wiedergeburt ist ihr Gebiet. Die schrittweise sich vollziehende gegenseitige Einwohnung des Schöpfers und des Geschöpfs, der Stufengang also des Prozesses der Wiedergeburt, es ist im weitern Sinu die sich durchsetzende mystische Union. Wenn aber die Theologie den Lehrpunkt der unio mystica später als das Ende der Heilsordnung, als höchste Staffel derselben, hinstellt, so hat das offenbar sein Gutes, um den Begriff der Rechtfertigung unberührt und frei zu halten. Demnach verstehn wir hier die mystische Union im engern Sinn als Ergebniß der Arbeit der Gnadenmittel und der dadurch ermöglichten Mitarbeit des Gläubigen in der Heiligung.

Wo man die Capacität des Endlichen für das Unendliche nicht anerkennt, dort ist eine Einwohnung des Absoluten im Relativen überhaupt schwer festzuhalten. Sowenig als für die Personal-Union die reale Einheit hergestellt werden kann, ebenso wenig ist dies für die mystische Union möglich. Diese beschränkt sich dann auf die Aneignung gewisser Gaben, kann also mit der Rechtfertigung zusammenfallen, oder ihr auch vorhergehen. So muß die katholische Theologie das, was wir mystische Union nennen, verwerfen, indem sie, völlig wie die reformirte, die Fülle jener den mystischen Leib zeichnender dem organischen Leben entnommner Gleichnisse entwerthet und zu Bildern für ein solches formales Verhältniß der Gläubigen zu Christo herabsetzt, welches sich durch moralische Gaben auch herstellt. Wir hatten früher Anlaß, dies an Gregor von Valentia zu zeigen (§. 46), und anders liegt es mit der Behandlung dieser Gleichnisse für das Verständniß des mystischen Leibes, und damit der mystischen Union der Glieder und des Haupts, auch jetzt nicht, wenn wir etwa von Schäzler hören. „Die Idee einer geheimnißvollen Mitwirkung des Gottmenschen bei der Entsündigung und Heiligung des Einzelnen, — sagt er, — überspannt sich bis zu der Vorstellung einer geistleiblichen Allgegenwart des erhöhten Christus," und diese „unmittelbarste chemisch gedachte Durchdringung der Subjectivität durch die Substanz des Gottmenschen" erscheint ihm deshalb sehr absurd, während er für die Dynamik der Sacramente Treffliches gibt.

Das Nämliche ist dann von der reformirten Theologie zu sagen. Dort ist kein unmittelbarer Verband möglich. Nach dem Heidelberger Katechismus ist es der heilige Geist, welcher den Verband der Gläubigen mit dem mystischen Leibe, somit diesen Leib selbst herstellt, er ist das Band „durch welches unser sterblich Fleisch dem lebendigen Fleisch Christi viel tausendmal genauer, fester und kräftiger eingeleibt und angeheftet wird, denn alle Glieder unseres Leibes durch ihre Adern und fleischern Band mit unserm Haupt verhaftet sind." Neben der Thätigkeit des heiligen Geists, welche der unmittelbaren Berührung Christi und der Seinen, sich dazwischenschiebend, wehrt, sind es dann nur ausgeströmte Kräfte, oder einzelne verliehene Gaben, welche eine Einheit herstellen, die statt einer Einheit der Substanzen eine blos moralische ist.

Und doch kommt Alles auf die substanzielle Gemeinschaft an,

und die lutherische Theologie faßt das sogleich ins Auge. Wir dürfen wohl Luthers Erklärung von Joh. 17 voranstellen: Wie du Vater in mir, und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt, sagt der Herr. Und nun gibt Luther das bekannte Bild vom Kuchen und folgert, daß wir so „Mitgenossen werden der göttlichen Natur." In diesem mystischen Leibe liegt die Erklärung für unsere Erlösung, für unsern Antheil am Heil, denn ich bin in den Weinstock Christi gepflanzt, „aus ihm gewachsen" und meine Heiligkeit kommt nun nicht aus mir. Sie ist allein „aus und in Christo, welchem ich eingewurzelt bin durch den Glauben gleich wie der Saft aus dem Stock sich in die Reben zeucht. — Und bin nun ihm gleich, daß beide, er und ich, einerlei Natur und Wesens sind." Es ist gewiß richtig bemerkt worden, daß Luther die Bilder von Bräutigam und Braut zunächst ausschiießlich auf die Kirche bezieht. Und erst später bringt er den Einzelnen in dies Verhältniß zu Christo als Bräutigam der Seele. Nun erst erscheint dieser auf Grund des allgemeinen Verhältnisses als „der reiche fromme Bräutigam, der das böse Hürlein zur Ehe nimmt." Alle die zum Theil der Mystik entlehnten, aus reiner Gottesliebe strömenden überschwänglichen Lobpreisungen jener Einheit, in welcher Christus „wesentlich" in uns wohne, daß wir ein Fleisch mit ihm würden, alle diese Darstellungen schlugen doch für das Geheimniß sofort den rechten Ton an, wenn sie auch der Klärung durch ruhige Entwicklung bedurften. In einer nicht ungefährlichen Selbstständigkeit traten sie bei Andreas Osiander hervor. Diese Seite Luthers finden wir bei ihm einseitig ausgebaut. Es wird belehrend sein, auf ihn kurz einzugehen.

Schon in den Thesen der Disputation vom 24. Oktober 1550 argumentirt Osiander durchaus vom großen Gedanken der Kirche, als der Braut Christi als des mystischen Leibes, aus. „Darum wird der Mensch verlassen Vater und Mutter und seinem Weib anhangen, und werden zwei ein Fleisch sein, — daher werden wir neugeboren in ihm und aus ihm aus Wasser und Geist, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes, das ewiglich bleibt. Dieser Samen Gottes bleibet in den gläubigen Auserwählten, daher wir dann Gottes Kinder und der göttlichen Natur theilhaftig werden, denn wer Gott anhanget, der ist ein Geist mit ihm. Doch würden wir

nimmermehr mit Gott ein Geist, wenn wir nicht zuvor mit Christo ein Fleisch wären" Th. 37. Nun folgen die Thesen über die Einwohnung, und Rechtfertigung des Einzelnen durch die einwohnende göttliche Natur des Herrn. Wir werden gleich noch davon hören, soweit es unserm Zwecke dient. Alles aber bewegt sich auf dem Grunde des organischen Verbandes der Gläubigen unter sich und mit dem himmlischen Haupte. Ja Osianders ganze Rechtfertigungslehre würde ohne diese Voraussetzung in der Luft stehn. Gott macht, — sagt Osiander in seiner am 9. November 1550 gehaltenen Disputation — Nichts gerecht, was er nicht lebendig macht, und ebenso macht er nichts lebendig, was er nicht auch gerecht macht. Rechtfertigen heißt also aus einem Ungerechten einen Gerechten machen, also einen Todten zum Leben zurückrufen. Die Seele aber lebt durch die Einwohnung Christi. Diese geschieht durch den Glauben, durch die geistliche Bewegung also, welche Gott durch das Wort in den Herzen wirkt, und welche die Hypostasis der unsichtbaren Dinge ist Hebr. 11. Dieser Glaube ist eine nicht physische, wohl aber übernatürliche, in uns erregte Qualität. Ihr Object ist der Herr, er muß zur Definition des Glaubens sofort hinzugenommen werden. Nennt die Schrift den Glauben rechtfertigend, so meint sie den Herrn, welcher gerecht und lebendig macht. Nicht also insofern der Glaube Qualität und Tugend ist, sondern nur insofern er sein Object ergreift und mit uns eint, macht er uns gerecht. Mit dem Glauben ergreifen wir die Gerechtigkeit Christi also wesentlich, indem wir den Herrn ergreifen, der der Gerechte ist Th. 27. Die Rechtfertigung hat nun zwei Theile, Vergebung der Sünden und Versöhnung. Letztere bedeutet mit Christo vereinigt werden — so daß wir, in ihm und er in uns lebend, durch die Gerechtigkeit des in uns Wohnenden gerecht sind. Diese Vereinigung ist Vermählung, so daß wir Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein werden — und aus dem unvergänglichen Samen geboren sind, theilhaft seiner göttlichen Natur, denn wer an dem Herrn hanget ist ein Geist mit ihm. Niemals würden wir ein Geist mit Gott werden, so hören wir hier wieder Augustin, wären wir nicht zuvor ein Leib mit Christo (nisi prius cum Christo una caro essemus) Th. 37. Wohnt Christus in uns, so auch Vater und Geist, so auch alle Fülle der Gottheit, welche in Christo wohnt. — Alle Sprüche der Schrift über die mystische Inexistenz des Herrn in den Seinen, über

das Wohnungmachen mit dem Vater in den Gläubigen, in welchen er ist und redet, so daß sie seine Tempel werden, führt Osiander hier an, um mit ihrer Hülfe sowie durch die geistliche Nießung in Joh. 6 den mystischen Leib herzustellen, innerhalb dessen die Einwohnung des Haupts die natürliche Seinsweise desselben ist. In diesem Gebiet waltet die in die Herzen ausgegossene „essentielle Liebe" Th. 63. Der Tod Christi tödtet in uns den alten Menschen, und so, herrlich gemacht durch den, der uns lebendig macht und rechtfertigt, wird die Gemeinde heranwachsen zum Maße des vollkommenen Alters Christi. —

Das sind die Thesen der Königsberger Disputation. Wir finden in ihnen das, was bei Quenstedt und Anderen in dem Artikel von der mystischen Union ausgeführt wird, die Idee des mystischen Leibes. — Im folgenden Jahr gab Osiander nun seine deutsche Erklärung: „Von dem einigen Herrn Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens" heraus. Er schrieb am 8. September das Vorwort an Herzog Albrecht. Er beginnt mit der Forderung des Gesetzes. Er fordert völlige Liebe, „die Liebe aber ist Gott selbst" und wer das Gesetz mit der Liebe erfüllen soll, der muß in Gott sein und Gott in ihm. Das ist der Grundton. Wie vorhin die Liebe, so finden wir hier die Gerechtigkeit als eingegossen betont. Und nun wird aus der Schrift bewiesen, „daß Gott nach seinem wahren göttlichen Wesen in den Rechtgläubigen wohne, denn wo Christus ist, da ist auch seine göttliche Natur und sein göttliches Wesen." — Daß der mystische Leib, an welchem Christus das Haupt ist, zur Grundlage der mystischen Union, der Einwohnung Christi also, und demnach der Rechtfertigung gemacht wird, geht aus Allem hervor. Christus „überschüttet und erfüllet uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn mit unsern Sünden überschüttet haben, daß Gott selbst und alle Engel, dieweil Christus unser und in uns ist, eitel Gerechtigkeit in uns sehen von wegen der allerhöchsten ewigen und unendlichen Gerechtigkeit Christi, die seine Gottheit selbs ist, und in uns wohnet." Und auf den Augustinischen Satz: Erst ein Leib, dann ein Geist — scheint er hier völlig zurückzukommen, wenn er sagt: Nun kann aber niemand den Geist Christi haben, er habe denn Christum selbs, und sei ein Glied seines Leibs, Fleisch von seinem Fleisch und Gebein von seinem Bein, auf daß er durch solche Vereinigung auch der göttlichen Natur theilhaftig werde. So

hat Osiander die volle geheimnißreiche Einigung mit Gott hergestellt. Fragen wir, welches die Faktoren dieser mystischen Union seien, durch welche der Einzelne als Glied nun des mystischen Leibes Christi mit diesem in Verbindung tritt, so ist es Wort und Sacrament. Osiander gebraucht den Weinstock wieder. Sein Holz stellt die menschliche, seine fruchtbare Wein-Natur die göttliche Seite Christi dar. „Wie nun die Reben nicht konnten die Wein-Natur bekommen, wenn sie nicht Holz vom Holz des Weinstockes wären, also könnten auch wir nicht die göttliche Natur von Christo bekommen, wenn wir nicht durch Glauben und Taufe in ihn eingeleibt, Fleisch, Blut und Gebein von seinem Fleisch, Blut und Gebein wären worden." So in seinem Bekenntniß vom September 1551. Ueberall ist die Taufe das grundlegende, die Einleibung bedingende Sacrament, das Nachtmahl das speisende und erinnernd bezeugende, während das Wort das innerlich gebärende Gnadenmittel.

So sehen wir bei Osiander Gedanken Luthers in einer Rücksichtslosigkeit durchschlagen, welche jede Zurechnung, welche die Rechtfertigung hinfällig machte. Der Widerspruch war ernst, die Lehrbildung hielt die Imputation aufrecht, und drängte die Ideen Osianders zurück. Und als man sah, daß durch die scharfe Abweisung derselben von der Mitgestaltung des Dogma dieses in die Gefahr scholastischer Dürre und Enge gerieth, sah man sich genöthigt, der mystischen Union als besonderm Lehrpunkt einen Platz in der Dogmatik am Schluß der Heilsordnung anzuweisen. So finden wir es seit Hülsemann. Eingehend behandelt mußte die Frage werden, weil man sich nach einer andern Seite hin sehr bald zu verwahren hatte. Gegen Schwenkfeld war früher das Nöthige festgestellt, viel gefährlicher wurde der Weigelianismus.

Wer Valentin Weigels innige Schriften kennt, wird das natürlich finden.

In seinem „öffentlichen Glaubensbekenntniß" war die inhabitatis essentialis nach seiner Auffassung stark hervorgetreten. „Das Wort muß in uns incarniret Fleisch werden, wir müssen wesentlich aus Gott geboren sein, nit schattenweise" Diologus Newenstadt 1618 S. 76) Christus inhabitans war selbst der Glaube geworden. Wie der Vater im Sohne ist, so argumentirt Valentin Weigel, und der Sohn im Vater, und beide sind eins, so ist anch der Sohn in den Gläubigen und die Gläubigen sind in ihm und beide sind

eins. Und daraus folgert er, daß wir mit Christo so vereinigt sein müssen, um sagen zu können, zu Jedem der es hören mag: „Ich Christus Jesus, das lebendige Wort Gottes, habe dich erlöset durch mein unschuldiges Leiden.“ Der Trugschluß liegt auf der Hand, denn aus der Analogie macht er essentielle Gleichheit, als wäre die hypotastische Union des Vaters und Sohnes, welche auf der Wesensgleichheit beruht, dasselbe mit der mystischen Union des Sohns und der einzelnen Gläubigen, welche doch nicht an die Einheit der beiden Naturen in Christo hinanreicht. Wie sehr Weigel auf Abwege gerieth, mußte in seiner Sacramentslehre als der Probe zum Vorschein kommen. Und da finden wir, daß er die Essenz der Gläubigen durch das Nachtmahl in das Fleisch Christi förmlich verwandelt werden läßt. Er nimmt mit einem Wort eine völlig substantielle Union an, wodurch Christus und die Gläubigen verbunden seien.

Der kirchliche Lehrbegriff hatte zwischen diesen Klippen hindurch fahrend behutsam sich festzustellen. Am besten zeigt ihn uns Quenstedt. Er unterscheidet zwischen Union im allgemeinen und im besondern Sinn. Jenes ist die allen Menschen eignende Verbindung mit Gott, in dem sie leben, weben und sind, dieses ist die speciell den Gläubigen eignende Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Das Vorbild für diese Union ist diejenige des Sohns mit dem Vater. Der Sohn ist überhaupt in einer dreifachen Union. Es ist essentiale Union, wenn er sagt: Ich und der Vater sind eins Joh. 10, 30; es ist personale Union, wenn die beiden Naturen in ihm verbunden sind; es ist spirituale oder mystische Union, wenn er mit seinen Gläubigen einen mystischen Leib bildet, dessen Haupt er ist. Diese mystische Union hat zum Vorbild, aber auch nur zum Vorbild, jene essentiale und einzigartige zwischen Vater und Sohn.

Hier kommt nur die mystische Union in Betracht, welche nach dogmatischem Herkommen ein daurender Zustand, eine Relation, und ein Bezogensein des Gläubigen auf Gott ist. Sie ist spiritual, weil vom heil. Geist gewirkt. Wird sie substantial genannt, so geschieht das in Hinblick auf das Ziel, die Einigung der Substanzen, der göttlichen und der menschlichen. Diese Einigung ist indeß nur eine accidentielle, denn die beiden Substanzen göttlicher und menschlicher Natur werden nicht an sich und durch sich, sondern nur durch den göttlichen Willen geeint, welcher das essentiell Verschiedene, in einem bestimmten Verwandtschaftsverhältniß auf einander Bezogene, in Con-

tact bringt, so daß nun allerdings die Substanz der Trinität mit der Substanz des Menschen also Substanz mit Substanz in Bezug tritt. Es ist nicht so aufzufassen, als sei die menschliche Substanz auf die Eigenschaften, Thätigkeiten, Bewegungen der göttlichen nur hingewiesen — sie tritt mit der göttlichen Substanz selbst in Verbindung, und doch nicht in eine substanziale, wie das Pfropfreis mit dem Stamm, welches mit demselben nun einen Baum, eine völlig essentielle Einheit bildet. Denn die Einheit bleibt immer eine lösliche. Aber sie ist, weil weder nur moralische Verbindung, noch harmonische Ausgleichung und Gleichförmigkeit, die ganze substanzielle Fülle der Beziehungen, welche sich ohne Verlust der Selbstständigkeit der beiden Pole nur denken läßt, und welche Folge der gnadenreichen Einwirkung auf Geist und Leib zugleich ist.

Demnach ist die mystische Union, welche das geistleibliche Connubium Christi und der Gläubigen herstellt, nicht Resultat des Worts allein, sondern nur des Worts und Sacraments, indem Leibliches, Stoffliches, wenn auch in höchster Potenz nur durch dieses direkt zugeführt werden kann, und das Ziel dieser Union, daß Zwei ein Fleisch seien, nur dadurch erreichbar ist, daß der ganze Mensch, Geist und Leib, durch Wort und Sacrament diesem Ziel entgegengeführt wird, in welchem das mit dem Sacrament der Taufe Begonnene abschließt. Ehe es aber abschließt, was überhaupt erst mit der Auferstehung möglich ist, ist die mystische Union als immer fortschreitende Unition, also in beständiger Bewegung zu denken, in Bewegung nach zwei Seiten. Wir meinen die Bewegung immer engerer Einigung zwischen dem Gläubigen und dem Herrn, und die Bewegung immer innigerer Durchdringung der im Gläubigen selbst noch in Spannung gehaltenen Seiten von Geist und Fleisch, von Tag- und Nachtseite. Ueber erstere Bewegung hier nur noch einige Worte.

Man hat oft, wie schon erwähnt, von Austausch durch das Gespräch gesagt, aus zwei Intellekten werde einer. Das ist bildlich geredet, denn gegenseitige Ausgleichung ist nicht Vermischung. Man sagt vom Gattungsprozeß, aus zwei Naturen würde eine. Das ist ebenso bildlich gesagt, denn auch hier findet nur Gemeinschaft Statt. Auf sie nur kommt es an. Thätiger und leidender Faktor, Männliches und Weibliches durchdringen einander in einer langen Geschichte von Thun und Leiden, in einem beständigen Wechsel von Geben und

Nehmen. Sie tauschen aus, sie ergänzen einander, und diese Ausgleichung findet Statt auf der Grundlage leiblicher Gemeinschaft. Das Verhältniß überhaupt aber wird ein desto innigeres sein können, je mehr die beiden Faktoren in ihrer Eigenthümlichkeit verharren. Jeweniger das Weib männlich, jeweniger der Mann weiblich, jemehr beide das was sie sind und sein sollen immer bestimmter sind, desto mehr tritt das Bedürfniß wirklicher Ergänzung und Ausgleichung, das Bedürfniß einer Idiomen-Communication in dem früher §. 12 von uns gegebenen Sinn ein, und damit die Nothwendigkeit innigster gegenseitiger Einwohnung. Auf das dort Gesagte weisen wir zurück. Es ist gänzlich in Aussicht auf die Bestimmung der mystischen Union gesagt, welche, in dieser Hinsicht der hypostatischen ähnlich, eine freie Einigung zweier Größen ist, deren Selbstständigkeit keinen Abbruch erträgt, soll eine wirkliche Wechselwirkung Statt finden. Unsere Theologen wie Philipp Nicolai nehmen oft Stufen aufsteigender Vertiefung der mystischen Ausgleichung an. Die erste ist die idiopoietische. Der gegenwärtige Meister seiner Gläubigen nimmt ihre Eigenschaften und Zustände an sich, als wären es die seinen. Er nimmt ihre Trauer und Schwachheit, er trägt ihre Lasten und Sünden. Er eignet sich ihre guten Werken, ihre Gebete, ihren Wandel an, denn er freut sich und klagt mit ihnen, weil Alles was das Ihre auch das Seine ist. Die zweite Stufe ist die metapoietische. Der Erlöser giebt nun dagegen seine göttlichen Eigenschaften, seine Macht, Herrlichkeit und Gaben seinen armen Gliedern auf Erden, und legt auf sie seine Seligkeit in Freudenströmen. In seiner Kraft, die in ihnen mächtig ist, weil er selbst bei ihnen einkehrt, thun sie Wunder auf Erden, schlagen Tod und Hölle, denn der Herr ist's, der in ihnen wirkt, und deren ausgereckter Arm sie sind, der königlich, priesterlich, prophetisch durch sie wirkt und redet. Die dritte Stufe ist die koinopoietische. Hier wirken wie im apotelesmatischen Genus der Idiomenmittheilung Gott und Mensch, Haupt und Glied zu gemeinsamer That zusammen. Die mystische Einwohnung ist also zu der Höhe ethisch gestiegen, daß der Gläubige seinen Willen in seines Meisters Willen geopfert und gefaßt hat, daß er in heiliger Liebe in ihn einging wie der Herr wesentlich in ihn. Die Einwohnung, welche mit Einfügung in den mystischen Leib begann, als im Sacrament der Taufe die geistleibliche Grundlage des Verhältnisses gesetzt wurde, welche sich durch die Gegensätze hin-

durch, in welche die Entwicklung auseinandertrat, vermittelst des Worts und des Altarsacraments mächtig erwies, zeigt sich nun auf ihrer ethischen Höhe.

§ 55. Die mystische Union, ethisch und speculativ.

Damit jedoch ist nur in einer Richtung die Spannung der Gegensätze gelöst, in welche der Mensch gebunden erschien, und welche auszugleichen das Werk der Gnade ist. Jenem Zerfall des rechten Verhältnisses der Natur- und Geist-Seite folgte das Auseinanderfallen der Nacht- und Tag-Seite des Bewußtseins, und wie dort, so ist hier die Kluft zu füllen. Es wird das im Gange des Prozesses immer innigerer Einwohnung dadurch geschehen, daß das innere Leben von der ethischen Höhe aus, die es, wie eben gesagt, erreichte, im Werke der Heiligung den gesammten Bestand des Menschen unterwirft und für seine Innenwelt transparent macht. Kann diese Arbeit erst mit dem Leibe der Auferstehung abgeschlossen sein, so muß auf sie doch eingegangen werden, indem so nur das Bild der Einwohnung in apotelesmatischem Zusammenwirken des himmlischen Haupts und des irdischen Gliedes vollständig wird. Vielleicht fallen bei der Betrachtung einige nicht ganz unwillkommene Winke für das Verhältniß der Werke zum Glauben und für die Idee der Kirche ab.

Blicken wir also einmal auf die gemeinsame Werkstatt, auf die Kirche als Einheit der Vielen, die wir in ihrer Arbeit zu erkennen wünschen. Denn erkannt wird ja das Einzelne nur im Ganzen. Man wird das Recht haben, den Organismus als Complex lebendiger Individuen zu betrachten. Diese Individuen nennen wir im pflanzlichen Organismus: Zellen. „Alles Leben — sagt ein berühmter Physiolog — ist an die Zelle gebunden, und die Zelle ist nicht blos das Gefäß des Lebens, sondern sie ist selbst der lebende Theil.“ Demnach haben wir in jeder Pflanzengestalt „eine Gesellschaft leben-

der Zellen", deren jede in sich einen Heerd der besondern Wirkung, der verschiedensten Stoffcombinationen darstellt. In ihrer Theilung besitzt jede die Handhabe für mannigfache Verrichtung, und erweist sich dadurch als lebendige. Sie bildet die Form durch den Wechsel des Stoffs fort, und bewahrt stets sich erneuerndes Leben. — Hier schon begegnet uns der Gedanke lebendiger Arbeit des Einzelnen im Ganzen. Doch verschmähen wir nicht, auch in einem reicheren Organismus uns umzusehn. Werfen wir einen Blick auf das Nervenleben. Dort tritt dieselbe Gliederung des Ganzen in Kreise untergeordneter Thätigkeit entgegen. Nicht jede Reizung der Nerven braucht, um die entsprechende Gegenwirkung hervorzurufen, in das Gehirn zu gelangen. Die Gegenwirkung erfolgt, wie wir bei raschen, rein mechanischen Verrichtungen sehn, weit früher, und geht von einem untergeordneten und näher liegenden Centrum aus. Diese Nervencentren haben demnach eine gewisse Fähigkeit des Willens. Sie besitzen die Kraft, auf den Reiz selbstthätig zu antworten, sie stellen kleine Bewußtseinsmittelpunkte dar, da ja die Materie in ihrer Tiefe seelisch ist. Ebenso sind sie, jeder in besonderer Art, Träger der das Ganze des Leibes durchwaltenden Seele, Punkte, wo sie als solche zu Tage tritt, Brennpunkte für das Seelische des Organismus überhaupt. — Gebrauchen wir dieses zum Vergleich. Der Herr ist für die Kirche, für den Organismus, dessen Haupt er ist, die betreffende Mitte, wie wir für den Leib sie im Gehirn anzunehmen gewohnt sind. Er thront innerhalb seines Tempelleibes persönlich am Sitz, den sein Wille sucht, ebenso wie die Seele nur an einem Punkt des Leibes als wach und persönlich sich hat und weiß. Wie sie aber an vielen Punkten desselben, wenn auch nicht persönlich, so doch wesentlich ist, so ist der Herr durch seine gnadenreiche Einwohnung in den Vielen wesentlich, und macht die Vielen zu untergeordneten Centren seiner Herrlichkeit, während er das Haupt und Herz aller, das allgemeine Centrum ist. Jeder der Vielen aber zeigt uns das Vorhandensein eines Empfindungsmittelpunkts, eines relativen Heerdes des allgemeinen Seelenlebens. Es zeigt sich der vor Gott wahrhaftig wandelnde Mensch damit als Träger einer relativen vom absoluten Centrum her gefüllten Mitte, welche ihren Umkreis zu durchdringen und zu leiten hat. Und da das Leben Bewegung ist, so lebt das Einzelne nur so weit es wirkt, das Innenleben ausarbeitend. Ist der Mensch in die höhere Organisation ein-

gerückt, oder in Christum als Haupt und Centrum eingefügt, so wird er sich als lebendiges Glied dieser Region, in die er aus der niederen elevirt ist, nur durch Mitwirkung behaupten können. Denn während das irdische Leben die Signatur des Gebundenen und Gehemmten trägt, und soweit die Hemmung Platz gegriffen hat, nicht Leben ist, stellt sich im Reich Gottes das eigentliche Leben dar. Und so wird was in diese Sphäre des Lebens eintritt, nur durch Theilnahme an dieser Bewegung sich darin fixiren können. Es wird also sich als Organ dem Bewegenden für sein Bewegen hingeben, es wird die Bewegung durch sich hindurch fortleiten müssen. Der Einzelne ist also nur arbeitend wahrhaft im Ganzen.

Im entgegengesetzten Fall würde die allgemeine Bewegung ihn ebenso sicher ausstoßen wie von jedem Wachsenden dasjenige abgestoßen und abgeworfen wird, was die Bewegung nicht mehr mitzumachen, den Strom der Säfte nicht mehr aufzunehmen, für das Ganze nicht aus- und einzuathmen, an der Lebensbewegung also nicht mehr Theil zu nehmen vermag, und deshalb abwelkt. — Das sind wesentlich naturhafte Kategorien, die hier verwendet sind. Sie sollen aber zunächst auch nur erklären, wie der Mensch in seiner Gebundenheit in das Ganze der Gattung ergriffen nnd dnrch das reflexionslose Gefühl aus dem Ganzen her bestimmt wird, ohne daß wir das „Wie" zu erklären vermögen. Wie die Mutter auf das embryonale von ihr getragene Leben durch die einfache Kraft lebendiger Phantasie oder plötzlicher Einbildung in uns unerklärlicher Weise wirkt, so ist die Beziehung zwischen der Kirche, die sich wie der tragende umschließende Leib der Mutter zu dem einzelnen von ihr umhegten Leben verhält, und diesem Leben selbst uns unfaßbar. Der heiligende Einfluß aber, welcher auf den Einzelnen aus dem Ganzen wirkt, die Macht der Einbildung, die plastische Kraft, welche den Einzelnen bilden und gestalten hilft, auch wenn er nur in unverstandener Ehrfurcht sich beugt oder von Schauern geheimnißvoller Macht durchrieselt wird, ist nie gering anzuschlagen. Formen und Zeichen, Ton- und Bild-Werke, welche sich unbewußt einsenken, können fassen, aufprägend formen, und nur eine dürftige Psychologie konnte Gotteshäuser und Gottesdienste, wie nur nebenbei bemerkt werden soll, des künstlerischen Schmuckes, der Liturgie in Bild und Bau und Ton berauben. Der Mensch wird am meisten unbewußt gestimmt und dann bestimmt.

Aber das Empfangene soll ausgetragen, das durch die gnadenreiche Einwohnung Erschlossene soll ausgearbeitet, das in unbewußter oder bewußter Form Gegebene soll im Stand guter Werke erst völlig bewußtes Eigenthum werden. Abgesehen von der Nothwendigkeit, in welcher das Glaubensleben sich äußerlich zeigt und im Werke entfaltet, wird dieses Leben in dieser Entwicklung und durch dieselbe wachsen, wie der Stamm desto rascher wächst je mehr Zweige er schiebt, denn durch jeden neuen Zweig athmet er lebendiger, und die ganze Entfaltung nach Außen wirkt auf das Innere zurück, und dient seiner Mächtigkeit. In einem Fleiß in guten Werken, in täglichen Opfern, in Hingebung und Arbeit, in Uebung in der Gottseligkeit hat das Innenleben sich auszuarbeiten. Anbetung und Uebung sind die Pole, in denen es sich bewegt. Uebung gibt Gewohnheit, Gewohnheit schafft einen Grundbestand, eine zweite Natur, ein inneres Gewordensein von großer Macht. Denn es gibt eine Macht durch Geschlechter hindurch aufgeprägter, unbewußt fortgepflanzter, instinktartig wirkender, geheim von Innen her bestimmender sittlicher Gewöhnungen, welche man nicht hoch genug berechnen kann. Es ist ein Schatz im Volke wie im Einzelnen angestammter ererbter, unbewußter, weil zur zweiten Natur gewordener Ueberzeugung, und von diesem Schatz wird für jede Entscheidung, die an das Tagesbewußtsein herantritt, unbewußt der wesentlichste Beitrag gegeben. Es wiederholt sich hier nur, was auf andern Gebieten in mechanischer Gewöhnung geschieht; der physiologische Prozeß ist wesentlich derselbe. „Wir können, sagt ein jetzt lebender Physiolog, eine Anzahl künstlicher Reflexthätigkeiten erlangen. Das heißt, eine Thätigkeit mag unsere ganze Aufmerksamkeit und Willenskraft erfordern, bei ihrer ersten oder zweiten oder dritten Ausübung, aber bei häufiger Wiederholung wird sie gewissermaßen Theil unserer Organisation und wird dann ohne Willenskraft und selbst ohne Bewußtsein ausgeführt." So wird man von einem Niederschlag gleichsam reden dürfen, welcher sich durch eine Summe sich wiederholender geistiger Bewegungen und Thätigkeiten, durch eine Reihe gleichmäßiger Reactionen auf gewisse Reize im geistigen Grundbestande des Menschen absetzt, diesen völlig bestimmt und allmählig unbewußt umwandelt. Diese andere Natur wird auf jedes Urtheil, auf jeden Entschluß in Zukunft ebenso unwillkürlich und unbewußt wirken, wie überhaupt der Grund und Boden sich dem Gebilde mittheilt, welches er trägt.

So wirkt die Arbeit auf das Innenleben zurück. Und so, ist hinzuzusetzen, führt sie die im Unbewußten liegenden Ideen des Guten fortwährend in die Wirklichkeit hinaus. Indem thatsächlich Fleisch und Blut gekreuzigt werden, wird auch der andere Gegensatz, in welchem der Mensch ausgespannt erschien, geheilt. In lebendiger Uebung dringt die Innenseite in das reflexe Bewußtsein, Inneres und Aeußeres werden ethisch eins in Unterwerfung des ganzen Menschen unter den Willen, werden eins in gottgewollter Evolution in That und Freude. Es wird in der Arbeit als täglichem Opfern des Eigenwillens erfahren, was der Apostel sagt: Wer seine Gebote hält, der bleibet in Ihm und Er in ihm! Es wird das Zeugniß gewonnen, welches der Herr ein Innewerden nennt, und es als Erfolg der Arbeit bezeichnet, die man thue, wenn man den Willen dessen erfülle, der ihn gesandt habe.

So beginnt der Glaubensgrund im Tagesbewußtsein sich zu spiegeln. Man wird sich nicht durch die Behauptung befriedigt fühlen, das ästhetische Gefühl sei Folge einer Reihe angestellter Vergleiche, oder das Ideal gestalte sich aus den vereinzelten Zügen der Naturobjecte, welche in einen Brennpunkt zusammentreten und vereint den Eindruck des Idealen hervorbringen, während die Züge in ihrer Verlorenheit bedeutungslos verschwanden. Die Idee des Schönen kann kein Sammelbegriff sein. Sie liegt vielmehr als apriorische Mitgabe im Geistesleben. In diesem ruht sie, ein dem wachen Bewußtsein Transcendentes, jenseits der ästhetischen Reflexion und des Urtheils. Sie ist ein Maßstab, welcher mitgebracht an die Welt der Erscheinung gelegt wird, eine Idee, ein Reichthum des Lebens, welcher, der Fortentwicklung fähig, völlig unbewußt entstand, und im Hintergrund der Seele lebt. Aus diesem immanenten Reichthum bekommt der Geschmack seine Richtung, welcher im bewußten Urtheil vergleicht und wählt. Und durchaus ebenso ists mit religiösem Gefühl, mit dem Glauben. Er ist immanenter Reichthum, und diejenige Entfaltung des apriorischen ebenbildlichen Geisteslebens, welche durch die Gnadenmittel ermöglicht wurden. Dieses neue Leben aber hat nun von Innen heraus die reflexive Seite des Geisteslebens zu durchdringen, grade so wie die originale Idee des Schönen im Geschmack, dann im kritischen Urtheil, dann in der Theorie des Schönen sich durchsetzt; so daß die Durcharbeitung in der Vielfachheit der Beziehungen zur Aussenwelt dem innern Ideal

entspricht. Blitzt Anfangs der Glaube unvermittelt wie das Gewissen in das Tagesleben hinein, so daß Glaube und Wissen, Nacht- und Tag-Seite des Bewußtseins, zerklüftet auseinanderlagen, so werden beide Seiten einander allmählig durchdringen, so daß der Glaube wie gleichmäßig stilles Leuchten das Wissen durchscheint. Die hohe Genialität, der Reichthum bisher verborgener Güter, die Tiefe, in welche der Erlöser einwohnend seinen Finger gelegt, es dringt in die wache Seite des Geistes, die Welt der Begriffe und des discursiven Verstandes ein, und unterwirft sie sich, die Denkformen und Begriffs-Apparate gewissermaßen weitend, und in die Strömung urkräftigen Denkens mit emporführend. Die Einfalt, das stille geweihte Denken, in welchem die beiden Seiten des Geisteslebens, die wache und die nächtige, einander durchleuchtend zusammentreten, steht höher als die ekstatischen Gesichte und alle Zuckungen sich durchdringenden gehemmten Lebens.

In dieser Einfalt, die zu tiefsinnig kindlichem Blick und Umgang mit dem gegenwärtigen Meister wurde, haben die Jünger Christi, eine Kette stiller Wunder von Johann dem Evangelisten an, die ihnen widerfahrenen Gnaden klar und einfach berichten können. Blicken wir die Kirchengeschichte entlang, so finden wir, beginnend von der tiefen Einsamkeit der ägyptischen Wüsten, in denen das Leben der Einsiedler uns zuerst entgegentritt, oder vom hohen Athos, dem Walddom der anatolischen Christenheit, wo im Schatten immergrüner Eichen das Kyrieleison ununterbrochen tönte, bis zur breiten Fläche der Aufklärung dieses unsres Jahrhunderts herab, eine geheime Reihe von Wundern der Einwohnung des Herrn mit den sie begleitenden Gaben und Kräften. Es ist, wenn man still beachtend diesem das wilde Geklüft und Geröll der Profan-Geschichte leise durchrinnenden Bach der Mystik und Gottesminne folgt, als träte der Fuß mitten im winterlichen Land auf kleine, friedlich an sonniger Bergwand geborgene Gehege voll Grün und Quellenfrische. Hier ist mitten in der Weltzeit, Gottes Reich sichtbar geworden. Was überall noch unter Frost und kalter Decke trauernd und gebunden harrt, ist hier wundervoll wach. Es neigen sich in stiller Zelle, in klösterlichen Mauren, in abgelegener Klause, im Palast und am Webstuhl, in hoher Andacht erschlossene Seelen dem Meister entgegen, der wie die funkelnde Sonne im Kelch thaublitzender Blumen in ihnen Rast hält, und die Gefäße seiner Herrlichkeit

charismatisch schmückt, daß Gedüft und Farbe mitten in winterlicher Zeit den ewigen Frühling verkünden.

Im Mittelalter eröffnet uns Hildegardis den Reigen, die Weitsichtige vom heiligen Bernhard hoch Geachtete. „Im Jahr 1100 fing die Lehre der Apostel und das Feuer der Frömmigkeit an zu erkalten, und in dieser Zeit bin ich geboren," so schreibt sie. Als sie zweiundvierzig Jahre alt war, fuhr, so erzählt sie, ein feuriges Licht ihr durch Gehirn, Brust und Herz. Immer ists eine Fülle innern Lichts, welches sie nun durchgießt, immer sonnenhaft erwärmend. Und diesen heiligen Strom der Einwohnung empfindet und die wunderbaren prophetischen Bilder erblickt sie offenen Auges, indem sie ruhig und klar zugleich die sie umgebenden Gegenstände der Sinnenwelt gewahrt. Bei ihr also finden wir das Ziel mystischer Union, die Durchdringung von Tag- und Nachtseite des Bewußtseins, soweit es auf Erden geschehen kann, erreicht. Andere lassen, indem sie die mystischen Staffeln malen, den Einblick in das Kommen des Herrn zur Einwohnung frei. Und Niemand wird es objectiver schreiben können. Wie eine Saite sogleich zu vibriren beginnt, wenn der Grundton, auf den sie gestimmt ist, ertönt, so ist das innere Leben der Seele, vom Geist Gottes aus der sinnlichen Gebundenheit gelöst und in natürlicher Receptivität wiederhergestellt, lange genug von ihrem gegenwärtig ihr nahen Herrn berührt worden. Es hat lange genug in zitternder Bewegung getönt und in immer neuer Schwingung dem Meister entgegengewogt, um nun endlich von ihm freudenreich erfüllt zu werden. Auf den Ruf von Außen ist geantwortet, dem Anklopfenden wird innerlich aufgethan. Er tritt ein und überrauscht die sich bräutlich neigende Seele mit Strömen. Die Braut aber ruft, wie Suso in einer Predigt sagt, wo er die Einwohnung malt: „Das Lädlein unserer Heimlichkeit ist beschlossen, das Bettlein unserer Minne ist geblümet, nun komme mein allerliebstes Lieb, da hört nichts mehr zu, denn daß du mich unter den Armen deiner grundlosen Minne süßiglich entschlafen lassest." So spricht die minnende Seele zu ihrem Geminneten, denn „es ist Gottesherzen eine Lust in der geblümten Statt zu rasten." Bei Hugo von St. Victor, sagt die Seele: „Ich halte etwas innerlich mit den Armen der Liebe umfaßt, ich weiß nicht was; und doch strebe ich mit aller Kraft, es immer zu halten, nie wieder von mir zu lassen. Mein Geist ich gleichsam in einem süßen Ringen be

griffen, damit nie mehr von ihm weiche was er immer festhalten möchte, und als habe er in ihm das Ende alles seines Sehnens gefunden, jauchzt er hoch und unaussprechlich auf, nichts mehr suchend, nach nichts mehr verlangend, immer so zu bleiben begehrend. Ist dies vielleicht mein Geliebter? O sage mir's, ob ers ist, damit ich ihn beschwöre, wenn er wieder zu mir kommt, nicht wieder von mir zu gehen, sondern immer bei mir zu bleiben." Und der Mensch erwiedert der fragenden Seele: „Es ist wirklich dein Geliebter, der dich besucht; aber er kommt unsichtbar, insgeheim und unbegreiflich. Er kommt, daß er dich berühre, nicht daß er von dir gesehen werde. Er kommt, daß er dich mahne, nicht daß er von dir vollkomnen erfaßt werde. Er kommt nicht, daß er sich dir ganz hingebe, sondern nur daß er sich dir zu kosten biete, nicht daß er deine Sehnsucht ganz befriedige, sondern nur daß er deinen Trieb reize. Er theilt dir gewissermaßen nur die Erstlinge seiner Liebe mit, gibt dir noch nicht volle und ganze Sättigung."

Doch es ist Zeit, abzubrechen, und zu der Betrachtung des Ganzen zurückzukehren, in welchem die Einzelnen bewahrt sind, welche die Durchdringung der auseinander geworfenen Seiten des geistigen und fleischlichen, des wachen und nächtigen Lebens in sich darzustellen haben. Die geistige und leibliche Arbeit und Ausarbeitung in Anbetung und Uebung löst die Spannung, verklärt stufenweise die Einzelnen und das Ganze, und Alles durchwaltend steht der Erlöser bei. Es ist früher über die Gegenwart der Seele im Leibe dasjenige gegeben, welches uns hier wieder zu Hülfe kommen kann. Von geheimer Mitte aus, sagten wir, scheine die Seele aufleuchtend blitzartig zum Umkreis sich zu bewegen, wie das Wetterleuchten plötzlich die ganze Wolke in Licht hülle und mit Licht umkreise, um dann auch in entgegengesetzter Bewegung wieder in die Mitte sich zurückzuziehen. Es mag das ein, wenn auch nur armes Bild der Einwohnung sein. Denn die Einwohnung ist keine Personalunion, der Herr ist an die Gefäße, die er in oft flüchtiger Gegenwart, eintretend und sich zurückziehend, füllt, nicht gebunden. Und wenn die eine Wolke aus Millionen von Wassertropfen besteht, so wird das Aufleuchten des geheimnißvoll zitternden Lichts mit einem Schlage die Millionen durchdringen, mit jedem einzelnen sich vermählen, daß er funkelnd erglänzt, blitzend in der Farbe dieses Lichts sich bewegt. Und ebenso wird die aus geheimen Gründen wie in Strömen

quellende Flamme Millionen dieser kreisenden Tropfen sich selbst überlassen, indem sie sich nach andern Seiten des Gebiets offenbart, wenn sie nicht in gleichmäßigem Strom und Anhauch gleichzeitig nach allen Seiten ihre Herrlichkeit zeigen will. So wird der, welcher unsichtbar unter den sieben goldnen Leuchtern wandelt und seines Leibes Haupt und Heiland ist, allen Gliedern zusammen und jedem einzelnen wesenhaft einwohnen können. Wenn die Glieder von natürlicher Schwere nach der Tiefe gezogen, in äußerlichem Nebeneinander verharren, so hebt das wie die Wärme des Bluts eintretende Seelenleben die Einzelnen, ihre Schwere überwindend, leicht empor, trägt sie, daß sie in anmuthiger Bewegung ihre Schönheit seelenvoll offenbaren, und zieht sie aus der Erdhaftigkeit in die Idealität eines höhern Lebens, den Stoff vergeistigend. Dasselbe thut der Herr, von der Mitte aus wie die Seele Aller Alle durchdringend und tragend. Oder der Meister zieht, je nach der Lage der Glieder und dem Widerstande, den er für ihre Durchdringung findet, seine Gegenwart aus den einzelnen zurück und diese folgen noch kräftig besitzenden Zügen niederwärts. Das Ziel aber ist, daß der Leib in ganzer Fülle der Glieder, alle von einwohnender Gegenwart des Haupts gehoben, jedes in seelenvollem Bewegen und anmuthigem Getragensein die Kraft und Leichtigkeit des eingekehrten geistigen Lebens offenbarend, in der vollendeten paradiesischen Schöne dastehe.

Das ist das Ziel. Aber auch ehe durch verklärre Leiblichkeit diese Schönheit hergestellt ist, wandelt die Kirche durch den Glauben, gekommen zum himmlischen Jerusalem und zur Stadt des lebendigen Gottes, bereits innerlich im Himmel. Durch den gegenwärtigen und einwohnenden Fürsten des Lebens mündet der Himmel in ihr und sie steht, soweit sie in Christo und damit im Leben ist, auch im Himmel, nur durch die Hülle der Materialität vom Schauen noch abgeschlossen. Sie hat innerlich die Ruhe der Heiligen im Himmel, denn sie hat in sich in mystischer Einwohnung den Herrn vom Himmel, so daß sie anch auf Erden schon die Ruhe hat.

Ruhe aber, auf welche Paulus im Brief an die Hebräer die Blicke richtet, ist creaturen- und raumfreie Seligkeit Gottes, an welcher wir in ihm ruhend Antheil haben sollen. In diesem Sabbath, in dieser Ruhe stehen wir über dem Raum, da wie der Vater im Sohn und eins mit dem Sohn, auch wir in ihm und dem

Vater und mit ihm und dem Vater eins sind. Flacius gründet die Gegenwart des Himmels auch auf der Erde, ausdrücklich auf die Gegenwart des Haupts in seinen Gliedern. „Es ist gottlos das Haupt vom Leibe, von der Kirche zu trennen, welche doch Fleisch von seinem Fleisch, und Bein von seinem Bein ist, welche beständig von ihrem Haupt, von der menschlichen Natur Christi aus wie die Reben vom Weinstock, wie die Zweige vom Stamm belebt wird.“ In der That ist hier der tiefste Ton der Beweisführung für das mystische Ineinander von Himmel und Erde, von über- und innerweltlichem Gebiet, vom Sein der Ewigkeit mitten in der Zeit, angeschlagen. Im mystischen Leibe des Herrn, welcher im Himmel offenbar, auf Erden verborgen, das Geheimniß, die intensive Mitte beider ist, liegt der Maßstab für die Auffassung des Verhältnisses von Himmel und Erde. Im Bilde des neuen Jerusalems, der Gemeinde, die den Meister unter sich hat, wird das Geheimniß enthüllt sein. Aber auch unter den Hüllen, in welchen die Kirche auf Erden steht, schneiden sich wie in einem Coincidenzpunkt Zeit und Ewigkeit: Denn wie der Mensch Einheit von Geist- und Natur-Welt, wie der Gottmensch Einheit von Himmlischem und Irdischem, so ist die Kirche, als Ergebniß der Gnade von Oben wie der gehemmten kosmischen Entwicklung in Natur- und Völkerwelt, die neue Menschheit. Und diese ist das, was ihr Herr ist, dessen Gegenwart auf Erden sie darstellt, und der sie einwohnend zur Mitte von Himmel und Erde erhebt.

Bemerkungen.

Im Lehrstück von der unio mystica, dessen Bedeutung für das kirchliche System Gaß in seiner Geschichte der protestantischen Dogmatik in erfreulicher Weise anerkennt S. 371, wird, so kann man kurz sagen, dasjenige in die Glaubenslehre endlich aufgenommen, was, obwohl es in Luther lebte, in der scholastischen Begriffsarbeit verloren gegangen, obwohl es bei Andreas Osiander auftrat, einseitig und rasch zurückgewiesen war. Die Bedeutung des Lehrstücks ist von Schneckenburger gleichfalls eingehend gewürdigt.

Uns liegt daran, zu betonen, daß die unio Ergebniß aller Gnadenmittel nur sein kann. Obwohl in thesi unsere Theologen dieses feststellen, (ganz wie Quenstedt, so bestimmt auch Calov die

unio als „conjunctio, quae virtute meriti Christi per verbum et sacramenta fit.") so finden sich doch praktisch auch Abweichungen und der richtig gegebene Gedanke ist nicht überall systematisch und streng durchgeführt. Ich sage das mit besonderer Beziehung auf Anmerkung zu §. 52.

Dr. Schmid sagt in der Theol. Quartalschrift 1862 I S. 44: „Gotteskraft ist Gottes Substanz. Auf substanzielle Weise muß Gott darum allgegenwärtig sein in Allem, um auf dynamische Weise es sein zu können. — So weit sich Gott geoffenbart hat in seiner Schöpfung, soweit durchdringt er dieselbe auf substanzielle Weise." — Die Antwort auf diesen Satz liegt in Früherem. Aber die Abhandlung Schmid's, welcher fragt: „Wie ist die Inexistenz der menschlichen Natur Christi in aller von ihr berührten und durchwirkten Creatur faßbar!" verräth einen in der röm. kathol. Kirche nicht so häufigen Blick für den dynamisch-physiologischen Zusammenhang des corpus mysticum. Uebrigens fehlt hier der positive Gottesbegriff, für den Dorner (1858) und Liebner (Christologie S. 357.) sich Verdienste erwarben. Ohne diesen Begriff (§ 1 und 2) ist der Pantheismus der Allgegenwart unvermeidlich. Für jenen Begriff hat Hamberger mit seiner Betonung der Nationalität des Begriffs höherer Leiblichkeit wesentlich mitgearbeitet.

Dritter Abschnitt.

Die Durchwohnung.

---

§ 56. Die Stufen menschlicher Entwicklung.

Die Betrachtung hat von der Stufe genereller Gegenwart des Herrn als bloßer Anwohnung, wie man sie bezeichnen könnte, durch die Stufen specieller Präsenz und zwar die Beiwohnung und endlich der Einwohnung heraufgeführt. Damit ist der große alt- und neutestamentliche Grundbegriff des Wohnens Gottes unter seinem Volk an der aufsteigenden Entwicklung des Natur- und Geistes-Lebens innerhald der Erdwelt erläutert worden. Es mag zur Anschauung gebracht sein, wie innerhalb der Kirche diese Erdwelt sich dem Himmel, der Himmel sich dieser Erdwelt öffnete und eingab, aber es konnte dies nur im Glauben ergriffen werden. Es fehlt die Enthüllung des Geheimnisses, und das leitet den Blick in die dem Auge noch jenseitige Welt, in welcher die Kirche die ihrem Innern entsprechende Gestalt gewinnt, so daß ihr Erlöser sie völlig auch äußerlich durchwohnt.

Die Entwicklungsgeschichte des Menschen verläuft in drei Stadien. Indem sie hier kurz angedeutet werden, wird Manches des vorhin Gesagten dadurch zugleich neu beleuchtet, weil an seinen Ort gestellt sein.

In die Region dieses materiellen zeiträumlichen Daseins, in welchem wir uns „im Fleische" bewegen, fällt der erste Abschnitt menschlicher Entwicklung. An der Vollständigkeit des Bestandes fehlt hier Nichts. Geist samt Seele und Leib scheinen gleichmäßig in die kosmische Seinsform aufgegangen, denn je mehr die Versinnlichung und Verlarvung zunahm, desto mehr schwieg auch der Gegensatz von Geist und Fleisch. In diesem Gebiet finden wir uns gesetzt vor,

aber wir finden und haben uns nur soweit, als das kümmerliche Licht des über tiefer Nacht mühsam aufleuchtenden immer wieder erlöschenden Tagesbewußtseins unser Selbst uns aufhellt. In wachem Bewußtsein beherrschen wir nur einen geringen Theil unseres Wesens, und staunen über die aus verborgenem uns unzugänglichen Hintergrund hervorbrechenden Kräfte, deren Zweck für dieses unser jetziges Stadium der Entwicklung wir nicht zu erkennen vermögen. Aber sie weisen auch über dieses Stadium hinaus in das folgende. Dieses ist dasjenige der Antithese von Geist und Leib, des mit dem leiblichen Tode eintretenden Außereinander dieser das volle Menschenwesen bildenden Hälften. Der Geist geht mit der Seele als seiner schemenhaften Hülle, welche seine Nacktheit dennoch nicht verhüllt, in das Reich der Entschlafenen, während der Leib der Erdwelt verblieb. Im Reich der Geister kommt nun zu Gebrauch und Wirkung, was auf der vorigen Stufe nur als Andeutung auftrat, und unverstanden bleiben mußte, weil es außer Zusammenhang erschien. Alle die wie unnütz unter der Decke des Tagesbewußtseins verborgenen für die Erdwelt anormalen und nur ekstatisch hindurchblitzenden Kräfte geheimen Schauens und Wirkens treten auf höherer Existenzstufe nun unverhüllt und als Gewalten auf, die nun in die Gewalt des Menschen gegeben sind, während sie auf der früheren Stufe ihn in ihrer Gewalt halten, oder ihn bedrohten. Und so erfüllen sich hier im Geisterreich auch jene Anticipationen der geisterhaften Existenz der Seelen außer ihren Leibern, jenes Entrücktsein zu magischer Erscheinung und Wirkung. Die Geister bewegen sich in dieser Region nun immer wie sie auf der vorhergehenden Stufe nur in besondern Fällen der Desorganisation gesunder Leiblichkeit es vermochten. — War der Mensch im ersten Stadium in die Entwicklung der materiellen Existenz eingefügt, also sein Ort vorzugsweise der Kosmos, so ist auf dieser zweiten Stufe sein Ort eine Geisterwelt, welche von den Höhen fast himmlischen Glanzes bis zu den Tiefen fast höllischer Entzündetheit hinabreicht. Doch blicken wir der Ueberschau wegen gleich weiter hinaus, als wir es hier schon bedürfen. Die dritte Stufe dem Menschen in Folge seiner Versinnlichung gesetzter Entwicklung ist diejenige der Reintegration nach Ablauf des Zwischenzustands — durch Wiederannahme des verklärten Leibes von der nun verklärten Erde. War die zweite Stufe die der Antithese des Außereinander von Geist und Leib, so ist die dritte diejenige der Synthese,

des Ineinander beider Hälften. Damit ist zugleich das Außereinander von Geister- und Naturwelt, von Himmel und Erde, aufgehoben. War das Gebiet der ersten Entwicklungsstufe die kosmische Welt in überwiegender Weise, war dasjenige der zweiten Stufe die Geisterwelt, so wird das der dritten Stufe die Einheit beider Welten sein, denn der Kosmos ist, wie die Leiber der Heiligen, verklärtes Organ der Geisterwelt geworden. Wie im Menschen als der kleinen Welt nach der Auferstehung die Schmerzen des Todes weggenommen, die Spannung gelöst worden, so wird mit Hinwegnahme der materiellen Form des Kosmos oder der Erdwelt jene diese große Welt zerklüftende Trennung und Entfremdung von Geist und Natur aufgehoben, welche aufzuheben die Bestimmung des Menschen war. — Hierbei ist immer die früher als Voraussetzung gegebene anthropologische Anschauung im Auge zu behalten. Nach ihr ist der Mensch Synthese von Geist und Naturwelt, oder, da diese in ihrer Tiefe Seele ist, von Geist und Seele. Der Geist nimmt im Tode die seelische Grundgestalt in das Jenseits mit, hat in dieser innern Leiblichkeit, hat in dieser innern durch die Gnadenmittel geformten in den mystischen Leib gleichfalls gefügten Natur seine Hülle, bis er durch endliche Annahme einer Leiblichkeit aus der ganzen dann verklärten Naturwelt aus der Involution in die Evolution trit, und seine Aufgabe als relativer Mittler vollends lösen kann.

Vorher hat er selbst dem Mittler sich inniger einzufügen. Auf Erden begann nur die Durchdringung zweier Seiten seines Geistwesens durch die Hülfe der Einwohnung. Jetzt mit dem Tode, mit dem Losriß von der Aussenwelt, steigt das Selbstbewußtsein in die tiefen Gründe seines Selbst und beleuchtet auch jene geheimen Kammern des Seelenlebens, welche ihm bisher verdeckt waren, denn es war nur Tagesbewußtsein. Es erhält nun ungeahnte Reiche und Kräfte und damit ungeahnte Aufgaben zugewiesen. Es hat von einem Punkt aus das ganze Gebiet zu beherrschen und in Licht und lichtvolle Bewegung emporzuführen. Es hat, wie der erste Mensch durch sich die gesammte Naturwelt in Gott zurückführten sollte, so die gesammte Weite seines Wesens für Gott zu gewinnen und in ihn zu fügen. Diese stille Arbeit der Läuterung wird im Schein des göttlichen Lichts, im still seligen Gefühl der Kindschaft Gottes und des Entnommenseins aus unzähligen Gefahren, welche nun erst deutlich werden, sie wird durch erhöhte oder auch entzogene

Einwohnung, sie wird im Bewußtsein erhaltener Gnade also in einer schrittweise auch mehr befriedigten Ruhe sich vollziehen, ohne das damit die Schmerzen des Todes aufgelöst werden, von denen der Apostel redet A. G. 2, 24. Diese bestehen in der Spannung, welche zwischen den das Wesen des Menschen bildenden Größen, Geist und Leib, eingetreten ist, so daß der Geist, mit der Seele in diesen Zwischenzustand eingegangen, die natürliche Form seiner Aeußerung diejenige durch seine Leiblichkeit, unterbunden, sich also gehemmt sieht. Der mit Gottes Wort, mit den Gaben des Sacraments im Erdleben Gespeiste, in seiner Mitte und Tiefe in das ewige Centrum also Eingerückte, wird von dieser Mitte aus, in welcher das schöpferische Geben und das creatürliche Nehmen sich berühren, getragen sein, aber das zugerechnete Heil soll nicht nur bedecken, es soll die Heiligung in ernster Selbstthat eintreten, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird.

Gewagt würde es sein, hier, wo der Zweck Tieferes nicht fordert, über den Zustand der Gnadenlosen zu reden. Haben sie auf Erden mit Zurückstoßung der angebotenen Heilsgüter sich in einer von Gott abgewandten Richtung befestigt, haben sie flüchtig und erdwärts gewandt mit allen Organen sich an das Vergängliche geklammert, so werden sie nach dem mit dem Tode eingetretenen herben Losriß von den Gegenständen brennender Lust, ihre Leere und Verödung als entsetzliche Last und zehrenden Brand inne werden. Haben sie mit Zurückweisung der Mittel, wodurch der Mensch wie von der Welt, so von sich selbst erlöst wird, sich in sich selbst gewandt und in Selbstsucht verhärtet, so wird, indem mit dem Losriß der Boden ihren Füßen entzogen, der Stützpunkt ihnen geraubt ist, das Gewicht neuer ungeahnter Thatsachen, vor denen das Auge nicht mehr geschlossen werden kann, die eigene Armuth erschreckend ihnen entgegenhalten, während die Schwierigkeit, einen Halt zu finden, aus der um sich selbst kreisenden, niederziehenden Bewegung zu entkommen, immer nur größer werden muß. Denn eine Menge der durch die Gemeinschaft, durch förderndes Zusammensein gegebenen Mittel fehlen in der stillen Einsamkeit dieser Welt, die für diese Geister zur Einzelhaft werden muß, während für alle abgeschiedenen Geister das Offenbarwerden ihres Selbst vor ihnen selbst wie ein richtendes Sichten wirkt. Schutz ist nur im Haupt und der Basis des mystischen Leibes, auf welches das Einzelne sein Innen=

leben in der Zeitlichkeit gründete, Schirm ist nur die Einwohnung, durch welche er seine Innerlichkeit auch nach ihrer leiblichen Seite überkleidete, so daß auch was von seelischer Leiblichkeit, vom Geist assumirt, in das stille Reich mit hinübergeht, in die Aehnlichkeit des verklärten Leibes Christi verklärt und nicht nackt erscheint. Indem aber Alles, was durch den gesammten irdischen Lebensprozeß die individuelle Grundgestalt des Menschen bildete, was als Niederschlag der ganzen Lebensbewegung sein Grundbestand und seine Natur wurde, ihm offenbar werden und von ihm vollends durcharbeitet werden soll, so darf man, wie vorhin angedeutet, vielleicht ein Zurückweichen der Einwohnung des Herrn überhaupt annehmen. Der objectiv vom mystischen Leibe Gehaltene, Getragene, Ueberkleidete wird vielleicht subjectiv des Einwohnenden entbehren müssen, damit er selbstthätig von seiner subjectiven Tiefe aus den objectiven Gesammtbestand seines ihm nun erst völlig offenbaren Wesens unterwerfe und selbstthätig durcharbeite.

Wo dieses innerhalb der disseitigen Welt erreicht sein sollte, dort würde im Bereich der Abgeschiedenen nun Dasjenige eintreten, was wir als Durchwohnung bezeichnen können. Im Erdleben hinderte der materielle Leib, jetzt ist er weggenommen, und das Haupt kann den mystischen Leib völlig Durchherrschen, so daß auch keine Hülle mehr die Herrlichkeit der Gemeinde birgt, sondern sie aus dem Ganzen und aus dem Einzelnen leuchtet. Die Erlösten, vom einwohnenden Herrn getragen, sind so völlig ihm hingegeben, daß sie wie krystallhelle Gefäße die innere Herrlichkeit durchscheinen lassen, den inneren Glanz nach Außen strahlend wie das durchscheinende Gold der Stadt Gottes, welcher entgegen sie in dieser Stille bereitet werden.

Es hat sich immer als sehr müßig herausgestellt, über den Ort der abgeschiedenen Geister Etwas bestimmen zu wollen, oder ihn in räumlichem Verhältniß zu den Räumen der sinnlichen Welt zu denken. Es ist hier grade mit Vermeidung aller und jeder derartiger Ortsbestimmungen nur festzuhalten, daß ein unsichtbarer der Materialwelt paralleler Geisterraum anzunehmen sei, welcher wieder, was anderwärts der zweite Himmel genannt ist, diesen Kosmos durchherrscht. Es ist der Ort definitiver geisterhafter Existenz, also auch der Raum der Engel soweit sie mit diesem Kosmos in Beziehung treten. In dieser Region bewegen sich in flüchtiger Anticipation des

Todes auch die ekstatisch in der Ferne außerhalb der materiellen Leiblichkeit erscheinenden und wirkenden Seelen. Und wie ein Moses und Elias aus dieser Welt hervortraten, um den Jüngern auf dem Berge der Verklärung zu erscheinen oder Samuel, um jenem Könige zu drohen, der zu Endor vor ihm stand, so könnten wenn Beweise dafür vorlägen, diesem Geisterreich Seelen Abgeschiedener entsteigen und den Lebenden sich zeigen, da es, wie mit Fichte eingeräumt werden muß, durchaus keinen objectiven Grund gibt, dergleichen für an sich unmöglich zu erklären. Sagen wir: Geisterreich, so ist damit unterschiedlos die gesammte Welt wie der Engel so der abgeschiedenen Menschengeister genannt. Es wird also hinzuzusetzen sein, daß dieser die letzteren zunächst bergende Raum zu diesem Kosmos, zu diesem unsern Planeten, in Bezug zu denken nnd also so unsichtbar nahe aufzufassen ist, daß der Sterbende, sein Auge für diese Aussenwelt schließend, ohne Ortsveränderung in der Geisterwelt es öffnet, wie in eine Innenwelt zurücktretend. In dieser Welt breitet sich der mystische Leib in seinem objectiven Reichthum aus, Schema und Grundfigur der mit der Auferstehung erst vollendeten herrlichen Ausgestaltung des Reichs. Welche Beziehungen aber zwischen jener stillen Gemeinde der Abgeschiedenen und der auf Erden noch pilgernden, nach der oberen sich hinbewegenden, also zwischen den beiden Hälften, der Nacht- und Tag-Seite der Kirche, bestehen, das ist uns verschlossen.

---

§ 57. Das Ziel völkergeschichtlicher Entwicklung.

Die Entwicklungen innerhalb der Erdwelt streben dem Abschluß in jener Gemeinde zu. Um dieses zu verstehen greifen wir zurück. Im Verlauf der Bewegung, welche mit dem Auftreten der Sünde in der Geisterwelt und mit der darauf folgenden Ablösung und Zersetzung der Naturwelt beginnt, einer Bewegung, welche diesen Aeon bildet, ist die Entwicklung an den Punkt gelangt, an welchem die große Paralyse des Geschöpflichen geheilt erscheinen soll. Der Geisterwelt in der Form weiblicher Gegensätzlichkeit zuständige Gebiete und Naturwelten sind durch die innerhalb der Geisterwelt auftretende

Sünde zur Materialwelt herabgesetzt und dem Menschen zur Emporführung übergeben worden (§. 5.) Es entfaltete sich innerhalb des so entstandenen Kosmos wiederum eine Zweiheit von Systemen. Das eine zeigt eine materiale Einheit bei nur formaler Vielheit. Es ist das Reich des Natur-Allgemeinen mit seinen Besonderungen, die Naturwelt. Es ist der Kreis der Einheit der Substanz, welche nur Modificationen hat. Die Bewegung innerhalb dieses Systems in seiner Selbststeigerung, die Arbeit der Indifferenzirung und Differenzirung, des Lebens und Sterbens, ergab uns das Bild und den Gedanken der Naturgeschichte. Das andere System erschien als dasjenige nur formaler Einheit bei materialer Vielheit, als dasjenige der Vielheit der Substanzen, und wir nannten es Geisterwelt, Welt freien Personlebens. Es ist in planetarer Gebundenheit, als seiner zeitlichen Erscheinungsform, diese Menschheit. Ihre Bewegung, die Wechselwirkung innerhalb der Vielheit und Freiheit ihrer Substanzen, ergab uns den Begriff der Weltgeschichte. Beide Kreise, auf einander angewiesen, sind bestimmt einander zu dienen, indem sie Demjenigen dienen, um den als concentrische Kreise sie sich legen. In der Mitte und Fülle der Zeit traten sie im Meister der Geister- und Naturwelt einander durchdringend zusammen, in ihm zusammengefaßt schneiden sich ihre Linien bereits im Allerheiligsten, in welchem er thront. Aber es ist nur der Anbruch und Anfang. Proleptisch hält er die ganze Geschichte in sich, welche sich in Wirklichkeit innerhalb der Erdwelt erst zu entwickeln hat.

Blicken wir auf die Geschichte der Menschheit, so haben wir damit den innern und engern der um den Gottmenschen laufenden, von und zu ihm angelegten Kreise genannt. Offenbar bewegt sich die Völkergeschichte nach einer nachweisbaren, in der Entwicklung des einzelnen Menschen deutlich hervortretenden Gesetzlichkeit, welche darum im Einzelnen wie Ganzen immer wiederkehrt, weil sie allgemeines Lebensgesetz ist. Das Räthsel der Geschichte ist der Mensch selbst. Denn die in ihn gelegten, im ersten Menschen schon der Entwicklung zu Grunde gelegten Güter, die Summe der als Anlage und Mitgabe noch verschlossenen Möglichkeiten, sie soll im Fluß einer Bewegung wie durch die bunten Tonreihen einer Völkervielheit hindurch sich entfalten. Und so wird die Völkerwelt aus der Verschlungenheit in das Naturleben aus dieser unbestimmten naturhaften Gesetztheit heraus in jene großen Gegensätze sich auseinander-

legen, welche in der Verschiedenheit morgenländischer und abendländischer Denkweise hervortritt. Innerhalb der griechischen Welt-Bildung, innerhalb des Beckens des römischen Weltreiches glichen endlich, unmittelbar vor dem Eintritt des Wunders in die Mitte der Geschichte, diese beiden Anschauungen, welche die Kultur-Völker der Erde unter sich getheilt hatten, sich soweit aus, daß das Neue einen gemeinsamen Boden gleichartiger Sinnesart fand, auf den es gestellt werden konnte. Die Spannung der Gegensätze war thatsächlich in dem versöhnt, welcher an's Kreuz gespannt war, und an seinem Kreuz Frieden macht. Das offenbarte Wort ist Mitte, Mittel und Vermittlung für die Widersprüche, welche alle Gebiete der Völkerwelt zersetzen. Wir haben also hier innerhalb der alten Kulturwelt eine große Bewegung vor uns, welche das Heil vorbereitet, und sie verläuft im Stufengang aus der Tiefe durch die Spannung der Gegensätze, über denen die Einheit der Synthese sich erhebt. Es wiederholt sich genau dieselbe Form der Entwicklung innerhalb der christlichen Kulturwelt als Trägerin der Aufgabe der Menschheit. Wir erblicken zuerst die Zeiten, in welchen die Bildungselemente in der indifferenten Tiefe naturhaft gehalten sind, die Zeiten der alten Kirche, die Grundlegung des Ganzen, welches hier wie die Entwicklung in ihrem Anfang, wie der Wiedergeburtsprozeß im Tauf-Sacramente ruht. Die Wiedergeburt der Menschheit ist in der Kirche gegeben, und hier erst im Anbruch. Nun aber bricht die Zeit der Gliederung, die Antithese mit einer gewissen Naturnothwendigkeit herein, ohne welche der innere Reichthum sich nicht entfaltet. Die Gegensätze des Einzellebens treten auch im Ganzen hervor. Sie lassen sich als eine Zweiheit darstellen, als überwiegendes Gattungs- und überwiegendes Personleben. Wie im Einzelleben bald die Tendenz herantritt, in der Gattung zu ruhen, in naturhafter Gebundenheit zu verharren, bald das Streben sich zeigt, als Person sich zu lösen, den Mutterboden zu verlassen und eigene Wege zu gehn, so finden wir diese bald centripetale, und bald centrifugale Richtung auch in der Menschheit. Dort herrscht der Zug nach objectiver Gebundenheit; hier der nach subjectiver Freiheit. Jener herrschte bei den morgenländischen, dieser bei den abendländischen Völkern in unzähligen Schattirungen vor. Nirgends tritt jene objective Richtung ausschließlich auf. Sie würde den Menschen im Traumleben gefangen halten, die Völker in der Verschlungenheit in das Naturleben, und in jenem

Gebiet unbewußter vitaler Prozesse ruhen lassen, welches unserer Nachtseite angehört. Sie würde die Völker der Herrschaft des Gemeingefühls, der wuchernden Einbildungskraft, dem ungezügelten Aberglauben überlassen, und die religiösen Instincte würden in phantastischer Arbeit nichts mehr als versteinerte Systeme und Sarkophage für die zur Mumie gewordene, Völkerwelt schaffen. Ebensowenig tritt der subjective Freiheitsdrang irgendwo ausschließlich auf, weil das Gattungsleben seine Rechte fordert. Er würde sonst entbunden in wilder centrifugaler Flucht die Zersetzung aller Bestände und die Zerlegung in Atome herbeiführen, während er gemäßigt, den großen despotischen Staatsbildungen abhold, in kleineren Genossenschaften unzählige Heerde der Freiheit und Kultur zu schaffen geneigt ist. Man sieht, es wiederholt sich auch hier wieder im Gebiet christlicher Kultur, der Kirche, die Entfaltung aus der Tiefe in die Antithese hinein. Es wiederholt sich die Theilung in morgenländische und abendländische Denkungsart genau in dem großen Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus. Damit ist der centrirenden Objectivität die decentralisirende Subjectivität, dem Gattungsleben das Personleben, der naturhaften die geisthafte Denkweise entgegengestellt. Denn naturhaftes Denken liebt die Dinge als materiale Einheit zu nehmen, an welcher die Vielen nur formal verschiedene Erscheinungen sind, geisthaftes Denken erblickt sie und ihren Znsammenhang so, daß der Zusammenhang nur formale Einheit zetgt, die Vielen aber materiale also selbstständige Größen darstellen. So wiegt denn auch dort die Hochschätzung des Sacraments in der ganzen Gestalt der Kirche, hier diejenige des Worts vor. Und so zeigan sich im Verlauf der Wiedergeburt der Menschheit, wie an diesem Punkt am ersichtlichsten ist, dieselben Stufen wie in demjenigen der Wiedergeburt des Einzelnen. Ueberall entfaltet sich also das Leben von der Grundlage der Tiefe und Taufe in die Gegensätze von Geist- und Natur-Leben und damit von Wort und Nachtmahl. — Ist die Spaltung der christlichen Kulturwelt in Katholizismus und Protestantismus, abgesehen von der mitwirkenden Sünde, für die Entfaltung des Heilsgedankens, für die Befruchtung der Völker, für die Theilung der kirchlichen Arbeit eine Nothwendigkeit, ist die Gliederung jedes Lebendigen überhaupt ein Vorzug, so ist die Form dieser Antithese doch nicht diejenige, welche die christliche Welt zeigen wird, wenn sie auf den abermaligen und

nun diesen Aeon abschließenden Eintritt des Erlösers sich rüstet. Er wird, wie bei der ersten Erscheinung so auch dann, die Gegensätze, welche aus der Tiefe sich entfalteten, in eine Einheit zusammengebogen finden, welche die Kirche in allen ihren Richtungen immerdar herbeizusehnen hat, und welche kommen wird, indem sonst die Kirche in ihrer Entwicklung stehen bliebe. Denn im Gange der Wiedergeburt des Einzelnen ist das grade, wie früher gezeigt, das Ziel, daß Natur- und Geistleben, und Nacht- und Tagseite des Bewußtseins, also auch objectives Sein und subjectives Denken einander immer inniger durchdringen. Ebenso muß es sich überhaupt mit der Menschheit in der Wiedergeburt verhalten. Und damit hängt ein Anderes zusammen. Wie der Mensch Synthese von Geist- und Naturwelt ist, wie der Fortschritt seiner Heiligung darin besteht, daß er die ihm entzogene Macht über die Naturwelt wiedergewinnt, beide durch die Sünde in Spannung gesetzte Hälften seines Wesens in lebendige Beziehung wieder setzt, im Glauben jene Prophetie und Magie, jenen Blick und Griff nach Oben wie nach Unten wieder erhält, so ist's mit der neuen Menschheit, der Kirche. Ihre Entwicklung ist die fortschreitende Durchdringung von Natur- und Geistwelt in ihrem Gebiet, ihr Gang die gesteigerte Prophetie in Erschließung der Geheimnisse des Himmelreichs, die gesteigerte Magie in Beherrschung der Naturwelt. Glaubenskraft faßt beide Seiten in sich. Denn Glaube ist die Enthüllung der orginalen Stellung des Menschen als relativen Mittlers zwischen den Welten, in welche er, seiner königlichen Stellung wiedergegeben, schaut und wirkt. Dies Schauen und dies Wirken nach Oben und Unten hin, dies Leben des Glaubens erscheint innerhalb dieser Weltzeit noch als Ekstase, als Wunder. Und je näher der Parusie, desto mehr mögen diese Wunder wie Ströme des lebendigen Wassers vom Leibe der Kirche fließen, denn sie ist das Wunder, welches auch die Engel zu schauen gelüstet, weil sie darin den Reichthum des Gottmenschen enthüllt, weil sie daraus sein volles Bild endlich hervorblicken sehn.

Aber so sind wir, den Septenar in der Entwicklung der Menschheit suchend, welcher ungesucht entgegenkam, bei dem Bild des Gottmenschen angelangt, indem wir vom Menschen als Räthsel der Völkergeschichte selbst, als die in die Entwicklung hingegebene Aufgabe, ausgingen. Damit ist dann ebenso ungesucht die Höhe der Betrachtung gefunden, und Ausgangspunkt und Maßstab für eine jede

Philosophie der Geschichte gegeben. Diese Geschichte in ihrem ganzen Verlauf ist nur einem Tonbau von unendlicher Tiefe, vergleichbar, dessen Thema, das Bild des Sohnes Gottes, tausendfach in Völkern und Zeiten variirt, endlich im erhabenen Schlußaccord, der Gemeinde der Heiligen und dem erscheinenden Herrn, hervortritt.

---

§ 58. Das Ziel naturgeschichtlicher Entwicklung.

Sehr treffend spricht Schelling in seiner Einleitung in die Philosophie der Mythologie über den Mangel eines Anfangs der Geschichte. „Gewiß in einem solchen Unbeschlossenen, Unbeerdeten kann sich die Vernunft nicht erkennen — demnach sind wir bis jetzt von Nichts entfernter als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang.“ Ebenso haben wir diejenige Philosophie der Geschichte zu beurtheilen, welche die schlechte Unendlichkeit, die monotone, mathmatische grade Linie darstellt, nämlich kein Ende finden kann. — Diese Geschichtsphilosophie läßt uns das Ganze der Völkerentwicklung in's Unbestimmte haltlos zerrinnen. Aber dasselbe, was die Geschichtsphilosophie, wird auch die Naturphilosophie zu beherzigen haben. Die Naturwelt ist das zweite der der Parusie entgegengerichteten Systeme. Es ist in den Dienst des vergänglichen Wesens gebunden, und nach derjenigen Freiheit von dem Eitlen seufzend, welche der Mensch in seinem jetzigen Bestande ihr nicht geben kann. Röm. 8.

Denn wir fanden den Menschen in der kosmischen Spannung von Tag- und Nachtseite, fanden ihn in die Naturwelt gebunden, aber nicht mehr ihren Herrn. Er besitzt nicht mehr die Kraft, magisch als ihr Herr sie zu gestalten, sie hat sich im verschlossen. Sie mündet in ihm, aber die Macht, die damit über die Außenwelt ihm gegeben ist, kennt er nicht. Wir sahen, wie im Erlöser die Lösung auch dieser Spannung angesetzt ist, und wie in seinem Bereich, der neuen Menschheit, die Durchdringung von Natur und Geist, die Ineinsfassung beider Hälften der geschöpflichen Welt, Schritt für Schritt sich innerlich vollzieht, nachdem sie im Erlöser selbst

vollzogen war, so daß in der heiligen Gemeinde der gegenwärtige Herr sein Werk hinausführt, indem er die Seinen zu Herren der Welt macht, um die Versöhnung und Synthese von Himmel und Erde in ihnen darzustellen. Diese Darstellung ist Offenbarung des Geheimnisses der Kinder Gottes, und wird erst geschehen, wenn auch das Geheimniß der Bosheit in seiner Gipfelung sich darstellte, und wenn Geister- wie Naturwelt auf der Bühne dieses Kosmus in successiver Entwicklung der Welt- wie Naturgeschichte ihre immanente Fülle steigernd darlegten. Dann aber, wenn die Gemeinde um ihr Haupt als Kreis sich schließt, soll auch um diesen Kreis, und durch seine offenbarte Herrlichkeit, eine neue Naturwelt als weiterer Kreis sich legen.

Was diese Naturwelt sei, ist früher erörtert, sodaß darauf zurückgewiesen werden kann. Der ganze Kosmos ist nur dadurch eine Welt der Sichtbarkeit, unsern materiellen Organen faßbar, geworden, weil er eine Welt gehemmter Bewegung ist. Diese Welt ist durch eine früher näher bezeichnete Dissonanz, durch eine von Seiten des persönlichen Geistlebens ausgehende Verstimmung, eine Materialwelt geworden. Sie ist nur gegen den Menschen verschlossenes System, in welches dieser nur noch in einer für diesen Aeon völlig anormalen Weise wirken kann, in einer Form, die uns wunderhaft erscheint und die wir deshalb magisch nennen.

In diesen magischen Wirkungen aber liegt nichts Wunderbares, denn es wirkt die vom Geist im Menschen bestimmte Seele auf die Seele einfach zurück, welche als Natur die Tiefe der Materie ist, es wirkt das Kind auf die Mutter zurück. Alle diese Wirkungen und Wechselbeziehungen im Gebiet exoterischer Mystik zeigen den Verband des Menschen mit der ihn umgebenden, speisenden und in ihn hinein langenden telluren und siderischen Sphäre. Des ganzen auf ihn zielenden, weil in ihm gipfelnden, kosmischen Gebiets kann aber der Mensch erst dann mächtig werden, wenn ein Höherer seiner mächtig wurde, wenn er dadurch erst seiner selbst wieder mächtig geworden ist. Von dem Augenblick an, wo er durch Hingabe seines Willens in das höhere Centrum dem Gottmenschen sich eingefügt hat, wird er zunächst das ihm in seiner Leiblichkeit zuständige Naturgebiet Schritt für Schritt, wie gezeigt, dem Geistwillen unterwerfen, Seele und Leib innerlich dem Heiligen überantworten. Der organisch dem mystischen Leib zugehörende Kreis auch innerer Leiblichkeit,

durch die Gnadenmittel in die höhere Lebensbewegung emporgeführt, vermag nun dem Geist des Erlösten ein Werkzeug zu werden. Dieser Geist hat in höherer Mitte Halt und Macht gefunden, und ist nun im Stande, die im Fall verlorene Herrschaft über die Naturwelt wieder anzutreten, und sie im Gang der Heiligung aufsteigend Schritt für Schritt in Zeichen, Wundern und Kräften geltend zu machen, je mehr der Heilige Einwohnung in ihm hält und endlich ihn durchwohnt. Das Geheimniß dieser Einflüsse aus der erlösten Gemeinde in die zu erlösende und harrende Naturwelt ist wie alles kosmische in der Tiefe pulsirende Natur-Leben vom Alltagsgewand der materiellen Seinsform bedeckt. Unter diesen Schalen strömen Kräfte zur Verklärung auch der Naturwelt, welche erst nach der großen Krise an den Tag treten können, welche aber geschäftig sind, seitdem es eine Gemeinde auf Erden gibt.

Die Sage von jener Säule, welche, wenn die Morgensonne ihr Haupt vergoldet, erzitternd tönt, ist die Ausdeutung der Naturwelt selbst, welche, wie eine emporstrebende Säule der Elemente in wechselnder Fassung und Formung aus der finstern Tiefe aufgerichtet, endlich im Menschen gipfelt, und hier vom Geist berührt wird. Von oben her bewegt ist sie in Schwingung versetzt, und diese pflanzt sich in zitternden Wellen nach der Tiefe hin fort, um endlich auch die breite Grundlage in die höhere Bewegung zu ziehen, und damit das Ganze in die freie Evolution anfänglicher Schönheit zurückzuführen. Die weite Pyramide, so könnte man hinzusetzen, deren Basis früher als der allgemeine Welt-Aether und Mutterschooß aller kosmischen Bildungen bezeichnet wurde, wird von ihrer Spitze aus, welche als ätherisches Seelenwesen vom Geist angenommen ist, in dasselbe Wesen bis in die unterste Breite des geologischen Stoffs hinein umgeformt werden.

Denn der Mensch als erlöster, also die Gemeinde Gottes, ist wie der Gipfel so das Herz des ungeheuren makrokosmischen Leibes, und dieser, krank von der Fußsohle bis zum Scheitel, kann nur vom Herzen aus, wenn dieses noch gesund ist, gesunden. Und das Herz ist gesund, da der Erlöser darin wohnt. So strömt vom Herzen aus nun die Lebenskraft in den weiten Umkreis. Wie die sacramentlichen Gaben die Gemeinde, weil den Einzelnen, leiblich ausgestalten und formen helfen, weil sie auch das Naturleben der Gemeinde göttlicher Natur theilhaftig machen, so wirkt der Erhöhte

durch diese in Verklärung begriffene, für die Auferstehung bereitete Gemeinde hindurch in die auf sie gewiesene und angelegte, für die Auferstehung zu bereitende Naturwelt. So wird denn die Auferstehung seines eigenen Leibes die Auferstehung der Gemeinde in verklärter Leiblichkeit und endlich die Auferstehung der gesammten in die Materie verlarvten Naturwelt zur nothwendigen Folge haben. Die Wiederkunft des Menschensohns wird die auf Erden befindliche Kirche plötzlich verwandeln 1 Cor. 15,51. Damit werden auch die Leiber der Gläubigen verwandelt sein. Und nun erst würde man von Durchwohnung reden können, vorausgesetzt, daß das Innenleben durch Hingabe an die Einwohnung des Meisters hinlänglich bereitet war.

Denn Durchwohnung setzt die Beseitigung jedes Widerstandes voraus, liege er nun in dem für das Höhere noch unzugänglichen, also noch nicht völlig erlösten Geistesleben, oder in dem noch nicht zu freier Evolution gelösten also noch materiellen Naturleben. Denn auch dieses soll die entsprechende, zum willigen Organ des Innenlebens erhobene, also für den geistigen Reichthum völlig transparente sein.

Diese Umwandlung der Leiber der Gläubigen kann nur Hand in Hand mit derjenigen des ganzen Kosmos gedacht werden, denn wie das Kind so die Mutter. Das unter den Hüllen des elementaren Nothbaues Vorbereitete und nur Gebundene wird mit dem Offenbarwerden der heiligen Gemeinde und dessen, der sie wie das Gewand seiner Majestät um sich legte, aus mechanischer Extension zum organischen Intensum umgewandelt. Wie ein armseliger Tropfen Wassers, welcher aus der Unsichtbarkeit elastischer Luftform zu tropfbarer Flüssigkeit niedergeschlagen war, und nun in die frühere Seinsweise und deren Unsichtbarkeit zurückgeführt wird, so ist's mit dem großen Präcipitat dieses Kosmos, wenn er vom Stab des Worts des lebendigen Gottes berührt wird. Und so wird dieses Universum mit einem Schlage wieder zu jener reinen Naturwelt, zu welcher es überhaupt geschaffen war. Dies Universum ist ein Tröpflein am Eimer, wie die Schrift es ausdrückt, eine Wolke wie eines Mannes Hand im Verhältniß zum Reichthum und Himmel der reinen Welten § 7. Aber es ist das zu erlösende also das wichtigste und das zunächst auf die Krone der Geschöpfe, den Menschen, angewiesene Gebiet. Ist es wiederhergestellt, ist der große Transmutationsprozeß beendet, der, wie die alte Alchymie sich ausdrückt, alles vom großen

Universal Tingirte, in sich hineinzieht, steht es in seiner quintessentialischen Herrlichkeit, so ist die große Natur-Paralyse geheilt und ein neuer Himmel und eine neue Erde sind funkelnd emporgestiegen. Denn das eine Chaos enthielt Alles, und differenzirte sich erst, so daß die zahllosen Sternwelten und die Erdwelt als Glieder aus dem einen Mutterschoß sich entfalteten. Aus der großen Krise wird in endlicher Palingenesie eine Naturwelt geboren, welche dem erlösten Menschen zum Durchherrschen und Durchwohnen offen steht, denn die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen Mt. 5.

Und aus dieser neuen Welt, welche der Natur und Leiblichkeit der Gemeinde der Kinder Gottes wesentlich entspricht, können nun die abgeschiedenen Seelen ihre Leiber nehmen, wenn sie mit Christo wiederkommen. Dieser hat als Heiland dann zuerst seinen Leib, dann die Leiblichkeit seiner Gemeinde, dann das Universum als seinen Welt-Körper wiederhergestellt, am kleinsten Kreise beginnend und zum weitesten fortschreitend.

Es möge erlaubt sein, mit einem Wort des tiefsinnigen Gregor von Nyssa, nach Oehlers Uebersetzung abzuschließen. Christus hat sich, „indem er dem Daliegenden gleichsam die Hand reichte, und sich darum zu unserem Leichnam niederbückte, dem Tode insoweit genähert, daß er die Sterblichkeit kostete, und der Natur durch seinen Leib den Anfang zur Auferstehung gab, indem er vermöge seiner Macht den ganzen Menschen mit auferweckte. Denn da das die Gottheit beherbergende Fleisch, welches in der Auferstehung mit der Gottheit zugleich erhöht wurde, nirgends anders her war, als aus der Masse, wovon wir sind, so geht gleichwie bei unserm Körper die Thätigkeit von einem Sinneswerkzeug die Empfindung auf das mit dem einzelnen Theile verknüpfte Ganze überführt, ebenso die Auferstehung des Theils, wie wenn die ganze Natur nur ein lebendes Wesen wäre, auf das Ganze über, indem sie sich in Folge des steten Zusammenhangs und der Verbindung der Natur von dem Theile auf das Ganze fortpflanzt". Doch es würde nicht Recht sein, in diesem Zusammenhange eines Theologen nicht zu erwähnen, welcher den hier gezeigten Zusammenhang völlig begriff. Es ist Philipp Nocolai, welchem die Anerkennung gebührt, daß er für das lebendige Werden der Omnipräsenz des Gottmenschen von gegebener Mitte aus ein Auge hatte. Christus hat sozusagen drei Leiber, sagt Nicolai, zuerst sein wirklicher Leib, dann die Kirche, dann das Universum. „Der

Tod und die Auferstehung seines persönlichen Leibes geht vorher, der Tod und die Auferstehung seines geistlichen Leibes folgt hernach. Die Verwandlung des dritten Körpers nämlich der Welt, oder Himmels und der Erden durchs Feuer am jüngsten Tage soll die letzte sein. Hier folget ein Geheimniß aus dem andern — denn erstlich ist die Welt, darnach das menschliche Geschlecht, und zum dritten das Fleisch Christi. Die Welt ist aus Nichts bereitet, das menschliche Geschlecht was seinen Körper anlanget, hat seinen Ursprung von der Welt, und das Fleisch Christi ist vom menschlichen Geschlecht angenommen. Nun wird das Letzte über das Erste erhaben und erneuert Alles, hebet an sich selbst an, ist der Erstgeborene unter den Todten zum ewigen Leben, gehet folgendes zurück durch das menschliche Geschlecht, davon sein Ursprung ist, sammelt ihm unter den Menschen eine christliche Kirche, die er auch vom Tod zum Leben erwecket, und kommt darnach ferner zurück, nämlich zu der Erden, die unser Aller Mutter ist, und erneuert auch die ganze Welt zur Herrlichkeit und Freiheit seiner Erlösten." So in der Theorie des ewigen Lebens. Damit hat Nicolai, ohne selbst volle Anwendung davon zu machen, die Theorie einer werdenden Ubiquität aufgestellt.

So ist das Werk der Wiedergeburt der Dinge durch den Leib Christi hindurch geschehen. Was am Ostermorgen begann, als der Erstling der Todten, die Erstlings-Garbe der Erndte, verklärten Leibes hervortrat, in diesem leuchtenden Leibe Pfand und Bürgschaft für Erneuerung des Weltalls tragend, es ist nun hinausgeführt. Denn jener erhöhte Leib speist die Leiblichkeit der Gemeinde zu gleicher Verklärung, und erhebt so endlich auch den weitesten der concentrischen Kreise zur ursprünglichen Schönheit. Und indem wir nun an § 40 erinnern, zu welchem wir in weitem Bogen hier zurückgekehrt sind, werden wir die Hoffnung hegen dürfen, daß man mit dem dort in Aussicht gestellten sich einverstanden erkläre, daß jetzt am Ende einer Heilsgeschichte erst eine generelle Präsenz des Gottmenschen ihre Stelle habe. Wie der Geist des Menschen seine Leiblichkeit, wie somit der Herr, welcher dem Gläubigen innewohnt, nun Geist und Leib desselben besitzt, ihn also durchwohnt, so ist endlich der Augenblick gekommen, zu welchem im Paradies des Anfangs der Ansatz gemacht war, der Augenblick der Einwohnung des Sohns in der zu ihm geschaffenen Welt. Wie sein eigener, wie dann der seiner Ge-

meinde, so ist nun auch dieser Universal-Leib Organ und Gefäß seiner Herrlichkeit geworden, Gefäß welches er durch die Gemeinde erneuert und erfüllt.

Dies ist die generelle und impletive Ubiquität, diejenige Realpräsenz nicht nur operativer, sondern dynamischer Art, welche wir von der absoluten mit derjenigen Genauigkeit unterschieden, mit welcher wir die Allgegenwart von der Unermeßlichkeit des Absoluten überhaupt geschieden haben §. 2. Die kosmische Ubiquität ist was sie besagt, sie beschränkt sich also auf den Kosmos und nach der Umwandlung desselben auf die Naturwelt, welcher der Herr durch das Medium des aus ihr entnommenen Leibes wesentlich verwandt und nahe ist. Von essentieller Omnipräsenz kann also hier die Rede sein, und durch diese wird der Erlöser mit dem Naturgebiet verknüpft, welches er als Logos mit sich in seiner menschlichen Leiblichkeit zur Rechten der Majestät erhob. Das Universum, welches ihm vom Vater declaratorisch übergeben war, als er in die Welt eingeführt wurde, hat er nun erst wie seinen Leib, wie seine Gemeinde zum Gefäß seiner pleromatischen Herrlichkeit geweitet und vollends in sich eingeführt §. 39. Denn wie der Leib, den wir tragen, seinen eigentlichen Ort in der Seele hat, die ihn umkreist und faßt, wie die Gemeinde in Christum als ihren Ort eingerückt ist, so ist nun das All, welches in materieller Form Kosmos war, ebensowohl in ihn eingerückt und eingetreten, als er in dieses All trat. Wie sein weiter leuchtender Tempelleib ist es sein eigen geworden. Es ist der Tempel, den er geheimnißvoll füllt mit dem Saum seines Kleides, mittelbar, doch ähnlich wie die Seele den ganzen Leib durchhaucht und durchfluthet. Der Herr füllt diesen Leib nicht in absoluter Omnipräsenz, denn diese Welt ist nicht absolut und unendlich § 38. Der Logos beherrscht mit den Hypostasen die Fülle unermeßlicher Welten in weitem Kreise, und das ist ein ontologisches Verhältniß. Der Gottmensch füllt als solcher in engerem Kreise durch das Organ der menschlichen Natur die bestimmte endliche Welt. Dieses soteriologische Verhältniß ermöglicht eine, immer dem Willen unterworfene, impletive, diese Welt leuchtend füllende Realpräsenz. Das Erfüllen ist hier in dem realen Sinn genommen, wie eine durchsichtige Schale vom durchwaltenden Licht förmlich erfüllt erscheint, und von unsagbarer Bewegung durchherrscht ist.

§ 59. Die Stadt Gottes.

Mit der Rückführung und Anakephaläose Eph. 1, 10, womit die Durchdringung des Idealen und Realen gegeben ist, ist die Zeit die sich innerhalb der Erdwelt geltend machte, aufgehoben. Was innerhalb der Zeit außereinanderlag, tritt für die Ewigkeit zusammen. Die Menschheit stellt das Bild der idealen Herrlichkeit Gottes dar, indem das Absolute in seiner unendlichen Idealität sich in endlicher Form in ihr offenbarte. Diese Menschheit strahlte diese Idealität, deren creatürliches Bild sie ist, in die Naturwelt ein, welche deshalb magisch zu ihr gezogen wurde, während die Menschheit auf sie sich angewiesen fand, da sie ihm im Spiegel die reale Herrlichkeit des Absoluten entgegenhielt. Denn diese reale Herrlichkeit reflectirt sich in der realen Welt. Was in Menschen- und Naturwelt innerhalb dieses Aeon in aufeinander bezogenen einander sich speisenden, geheimnißvoll in einander hinüberspielenden und wirkenden Hälften steht, tritt in der Stadt Gottes zum Ganzen zusammen (§ 23. 27.)

In ihr schneiden sich endlich die, so lange die Erdwelt als Kosmos jene Vorhofs-Stellung außerhalb des Heiligen einnahm, divergirenden Linien des Himmels und der Erde, des Jenseits und des Disseits.

Die concrete Fassung der Rechten Gottes und der Herrlichkeit, auf die wir immer drangen, erleichtert diese Einsicht wie Johannes zeigt. Der Johanneische Lehrbegriff gipfelt rückwärts gewendet in der metaphysischen Höhe der reinen Anschauung des trinitaren Lebens, von wo der Blick das im Logos beschlossene Gesammtleben der Creatur umkreist. Von der Einheit zur Mannigfaltigkeit der Dinge hinabgleitend, ihre Bewegung durch die Oekonomie der Zeiten verfolgend, sieht dieses Auge endlich in weiter Perspectiven die Siegel gelöst, und das ganze Geheimniß in der Stadt Gottes, dem Paradiese, in welches die Entwicklung des Reichs ausläuft, aufgeschlossen. Wie im Paradies des Anfangs Himmel und Erde einander durchdrangen, indem hier die Macht der Materie gebrochen war, so im Paradiese des Endes. Himmel und Erde traten sichtbar zusammen, wo die Rechte Gottes mit dem erhöhten König der Gläubigen offenbar wird. Die locale Fassung dieser Region als bestimmten umschriebenen Orts, als Mitte der von hier stufenweise sich ausführenden Allgegenwart, ist betont. Die theokratische Metropole

des Reichs, und darin der erhabene Thron, steht in concretester und doch real-idealer Weise vor unsern Augen. Denn der Ort, im strengsten Sinn des Worts real genommen, umschreibt sich selbst vermöge der idealen Natur verklärter Leiblichkeit. Die Spannung des natürlichen, vom Jenseits und Dißseits als räumlich getrennten Größen auseinandergehaltenen Bewußtseins kommt zur Ruhe in der Stadt und an der Rechten Gottes. Die Mitte ist in jenem Raum gefunden, wo, wie dort im Anfang der Baum des Lebens mitten im Garten, das Holz des Lebens mitten auf ihrer Gasse steht, wo durch den Herrn und seine Gemeinde die Materialwelt in die Einheit mit dem Himmel zurückgeführt ist.

Erinnern wir uns nun jenes Gebiets transcendenter Herrlichkeit, welches wir im Anfang als Contraposition des absoluten Personlebens fanden §. 1. Es ist Natnrleben und im Hinblick auf die Schöpfung dasjenige Gebiet, welches das Geschaffene umkreisend trägt. Es ist das himmlische Allerheiligste, welchem gegenüber die geschöpflichen Sphären der Engel das Heilige bedeuten. Das Allerheiligste ist Ort der himmlischen Gnadengegenwart, der eingehend an der Hand heiliger Symbolik geschilderten transparenten Herrlichkeit, oder Doxa des Herrn. Das Allerheiligste ist das Land der Herrlichkeit; und hier ist der erlösten Menschheit, der heiligen Gemeinde, die Stätte bereitet. Denn hier ist Ort des Eingangs des Absoluten in die Schöpfung, des Rückgangs des Geschöpfs zum Schöpfer, hier eine Hütte Gottes bei den Menschen. Was im Paradies angesetzt war, wo diese Sphäre der Herrlichkeit die Erdwelt auf einem Punkt durchdrang, was in der Stadt Ezechiels geweissagt war, und im irdischen Jernsalem abgebildet erscheint, das ist in der Stadt Gottes, dem himmlischen Jerusalem, der oberen Metropole, vollendet, das mystische Wohnen Gottes im Menschen und des Menschen in Gott; die mystische Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die Realpräsenz. Sehen wir näher zu, was die himmlische Stadt sei. Wo Ezechiel im letzten Kapitel seiner Weissagungen jene geheimnißvolle Stadt und damit die Kirche des Herrn zeichnet, da nennt er ihren Namen: „Hier ist der Herr." Damit ist das Traumgesicht Jakobs zu Bethel ausgelegt. Wie aber das Lager Israels in der Wüste, concret geworden und consolidirt im irdischen Jerusalem, nur irdische Abschattung der himmlischen Gottesstadt ist, so ist auch die auf den Gründen der

zwölf Apostel ruhende Kirche des neuen Bundes das in gebrechlichen Hütten stehende Bild der hochgebauten Stadt. Die Mitte eines neuen Himmels und einer neuen Erde ist sie himmlisch und irdisch zugleich wie des Menschen Sohn, und so wird das neue Jerusalem nicht figürliche Bezeichnung der heiligen Gemeinde sein können, sondern ein Ort sein müssen, der die Herrlichkeit Gottes in sich hat, und in der die auf Erden wallende Kirche wieder zu Tage tritt, ihr Bürgerrecht und ihre Heimath besitzt. Die Kirche, die Ezechiel als Stadt zeichnet, wird im eigentlichsten Sinne jene Stadt füllen, das heißt ihre auf Erden verdeckte Innerlichkeit, von Oben her gezeugt, wird die ihr gleichartige Ausgestaltung gewinnen. Die Stadt, durchscheinendes Gold wie Glas, ist die transparente Herrlichkeit der heiligen nun von ihrem Haupt völlig durchwohnten Gemeinde. Sie ist mit allem Schmuck gekleidet, den die verklärte erlöste Naturwelt, dem Heiligen dienend, hinzubringt. Sie glänzt in jener Pracht der Symbolik von Zahl, Form und Farbe, an deren Ausdeutung die Kirche bis heut arbeitet. Es scheint sehr unfruchtbar, mit Anastasius, Hieronymus, mit Epiphanius, Isidor und den Neueren nach der geheimen Beziehung jedes der zwölf Edelsteine auf jeden der zwölf Stämme der Propheten und der Apostel zu forschen, da in die Namen der Steine schon dadurch eine unlösbare Verwirrung kam, daß Edelsteine, die die Alten kannten, verloren sind, und die spätere Zeit neue Steine mit den alten Namen schmückte. Es genügt, zu finden, daß organische wie unorganische Lebensform vertreten ist. In Metallen und edlen Steinen, Wassern und Bäumen, in reicher Gliederung der Naturwelt, reflectirt sich die Herrlichkeit, welche hier in der Welt des Dinglichen als Gegensatz zu der des absolut Persönlichen sich offenbaren wird, daß die Schauenden sein werden als die Träumenden, wenn sie nun sehen, was sie glaubten. Es ist allerdings wieder die Sinnlichkeit, welche im diesem Gebiete spricht und schaut. Aber in der sinnlichen Empfindung besitzen wir schon, und eine Gemeinde verklärter Leiber erst recht, ein Organ für das umgebende Seelische, welches in Duft, Wärme und Weichheit der Farben und Töne, in Anmuth der Gliederung und Bewegung der Naturgestalten sich verkündet. Und so ist jene Naturwelt des dritten Himmels in einer Richtung ein freudenreiches Umfangen grade der Naturseite der heiligen Gemeinde, welche in sie einging, während sie in anderer Richtung der blühende, schimmernde und tönende Bau ist,

der sich um die Naturseite, die Throneshherrlichkeit des Schöpfers, als dessen Ausbau schlingt. Unser abstraktes Denken nur ist der concreten Farbe und Bewegung entwöhnt, sonst würden wir in Etwas die in diesem Himmel eröffnete Seligkeit ahnen. Aus dem Eindruck täglicher und sinnlicher Erscheinungen, aus dem ahnungsvollen Einfluß farbiger Lichter und Töne etwa, aus dem, was bewegliche Formen in tönender Macht der Stärke, in Zierlichkeit der Bewegung und Umrisse in uns anklingen lassen, aus dem reinen Behagen, welches die schlanken Schafte, die Leichtigkeit und Lust aufsteigender Stämme, das anmuthige Beugen, Hangen und Schweben zierlicher Zweige in uns weckt, mögen wir entnehmen, welche Fülle der Freude eine leibhaft himmlische Naturwelt, weil durchweg seelenvoll, in sich schließe, wenn sie zumal vom Heiligen durchwohnt ist. Es wird uns wohl anstehen, auf die Maße und Zahlen der heiligen Stadt, wie sie symbolisch als vollendetes messianisches Reich erscheint, nicht weiter einzugehen. Hier wo Alles bilderreiche Andeutung und prophetisches Gesicht ist, sind es immer nur losgerissene Accorde, nur einzelne weither getragene Klänge, welche unser Ohr erreichen, während das ganze wogende System der Töne, und damit der Zusammenhang, durch welchen der einzelne Klang seine Bedeutung erhält, die zauberische Welt, in welcher das Einzelne nur aus dem Ganzen verständlich ist, uns verschlossen bleibt. So treten wir nicht in das Wagniß ein, das heilige Bildwerk zu deuten. Es genügt den Namen der Stadt zu kennen: Jehova schamah — hier ist der Herr. Es ist der Name der sieben Buchstaben, auf welchen die jüdische Weisheit immer Werth legte. Er bedeutet, abgesehen von der kabbalistischen Spielerei, die sich seiner bemächtigte, den Sabbath, die vom siebenfältigen heiligen Geist im Schritt der sieben Zeiten irdischer Entwicklung geformte Kirche und ihre Einkehr in die Ruhe. Hier thront faßbar der himmlische König zur Rechten des Vaters in der umschriebenen menschlichen Natur, Leiblichkeit und Majestät, in der vollendeten Gemeinde, die den in speciellster Präsenz sie durchwohnenden Meister verherrlicht. Nun ist die Wirkung vom Centrum nach der Peripherie, die Bewegung der Kräfte des ewigen Lebens von der theocratischen Mitte von der Rechten Gottes aus nach dem Umkreis des materiellen Universum hin, alles Wirken und Bewegen vom Thronsitz im Allerheiligsten aus, zum Ziel gelangt. In der Stadt Gottes ist der

Organismus einer neuen Menschheit eingekehrt, die Gesammtheit eines vom Haupt nun durchwohnten, die Lichter seiner Herrlichkeit reflectirenden und in die neue Naturwelt führenden Lebens. Die Engelwelt umsteht dieses Heerlager der Heiligen. Das ist in den zwölf Engeln angedeutet, welche auf den Thoren der Stadt Gottes stehn Off. 21, 12. Sie sind also nicht nur Wächter, wie früher gesagt werden konnte, sie sind, kann nun hinzugefügt werden, die Vertreter gewissermaßen, sie sind Andeutung der Hierarchien, welche von Anbeginn auf den Menschen und sein Geheimniß angewiesen waren. Fortan begleiten sie als dienstbare Geister die Entwicklung des Reichs auf Erden, sind thätig bei jedem der Knotenpunkte innerhalb der fortschreitenden Erlösung der Kinder des Reichs und der Bindung der finstern Mächte, und wie jene Engelgestalten auf die Bundeslade, so blicken sie lauschend auf die Kirche. Wie die Fürstenthümer und Herrschaften im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes an der Gemeinde Schritt vor Schritt sich enthüllen sahen, so umstehen sie nun die erlöste, in der der Sohn nicht nur wohnt, nein, die er nun durchwohnt, und feiern in ihr das entsiegelte Geheimniß der Dinge in nicht endender Lobpreisung. Aber sie feiern nicht nur, sie wissen sich in sofern miterlöst, als sie zu den Harrenden gehörten, als das ganze System der Dinge mit ihnen den weitgeschwungenen Bogen darstellt, der erst mit der Wiederherstellung des Menschen seinen befriedigten Abschluß erhielt. Denn er ist der Schlußstein der Wölbung, weil Synthese beider Welten, welche er bindet. So wissen die himmlischen Intelligenzen, seine Herrlichkeit anschauend, ihre Stellung, ihre Würde, haben ihren Ort und ihre Ruhe. (§ 5.)

Wie die Engelwelten, so sind auch die Naturwelten im Menschen wieder gipfelnd zur Ruhe gelangt. Denn das den Menschen zugehörende Gebiet, der Kosmos, umgiebt die heilige Stadt als neuer Himmel und neue Erde, nun voll der Güte des Herrn. Die umfassendsten Jesaianischen Weissagungen sind erfüllt. Wie Ströme lebendigen Wassers geht Licht und Leben in wechselndstem Einfluß in das Gebiet, welches die Herrlichkeit des Menschen erfüllt. Das ganze ist ein ihm nun wirklich zuständiger Geisterraum, in welchem die Kräfte des Fernblicks, des Fernwirkens, der Versetzung in die Weite sich frei entfalten können, welche innerhalb der Erdwelt zum größten Theil gebunden blieben, und wie rudimentäre Organe, die

erst auf höhern Stufen zur Verwendung kommen, erst nur Andeutungen darstellten, und von dem ewigen Leben weissagten. In freier Evolution mit entbundenen Kräften, durchwohnt vom Haupte, schaltet die erlöste Gemeinde in heiliger Magie innerhalb der mit ihr in das Heiligthum, nicht in örtlicher Bewegung sondern durch wesentliche Umwandlung, eingerückten Welt. In sie leitet sie die Strahlen, in sie führt sie die Lichter, welche das weite schimmernde Gebiet in wechselnder Schönheit zu tausend Bildungen bewegen, wie der Ton den losen Stoff zum leichten Spiel lebendiger Klangfiguren. Sind Tönen und Leuchten die sich entsprechenden Formen für die Mittheilung bewußter Wesen, so mögen wir, ohne aus dem Gehege des von der Schrift selbst uns Angedeuteten in das Abentheuerliche zu verfallen, ahnen, welche Wirkungsweisen dem ewigen Leben entsprechen, und welches der Reichthum des Herrn an seinen Heiligen sei, der den Saalbau seiner Herrlichkeit sich schafft und aller Schöne Meister ist.

Der Gottmensch ist nun Alles in Allem. Er trägt in sich die Fülle der Gottheit leibhaftig. Er gab seine Fülle in die Gemeinde. Und durch die Gemeinde erfüllt er die der Gemeine übergebene Naturwelt. So durchwohnt er wesentlich die angenommene menschliche Natur, die Kirche, die Welt. Er durchwohnt sie je nach dem Grade der Gnade und Empfänglichkeit. Die Realpräsenz im engsten Sinn ist für die gesammte harrende Creatur gewonnen. Das Nacheinander successiver Emporführung aus genereller zu specieller, aus specieller zu speciellster Omnipräsenz ist umgesetzt in das Ueber- und Ineinander der Kreise gleichzeitiger Gegenwart, in welcher der Herr seinen Leib, die Gemeinde, die Welt, das Ganze ein Tempelleib, bewohnt und trägt.

---

§ 60. Die Vollendung des Heils.

Blicken wir hier am Ausgang stehend zurück, verfolgen wir den Lauf der Untersuchung zum Quellgebiet aufwärts, so finden wir das

Ergebniß des Ganzen in den ersten philosophischen Erörterungen und Aufstellungen bereits gegeben.

Denn in den Gedanken vom Leben als Ideal-Realem, als Raumsetzendem § 1 liegt die Anschauung vom concreten Absoluten. Die Darstellung der Trinität, der geistleiblichen ternaren Bewegung, welche ohne Manifestation, also ohne Raum, gar nicht zu denken ist, ist nur Entfaltung der Schriftgedanken vom Leben. Mit derselben Nothwendigkeit tritt die volle Realität jener transcendenten Herrlichkeit, als eines wirklichen Raums hervor, als des Allerheiligsten, welches die schaubare Herrlichkeit der Trinität umkreist, und welches der Sohn verließ, um die Materialwelt durch den Menschen zu erlösen. Denn dieser wurde als Haupt einer in ihm gipfelnden Welt begriffen, so daß mit seiner Annahme auch sie zurückgeführt war. In die Welt tretend verließ der Logos den Himmel nicht. Durch die concrete Fassung des Absoluten sowie seines Himmels wurde es möglich, das Ineinander und unbehinderte Durcheinander von Himmel Geisterwelt und Erde, oder von Allerheiligstem, Heiligem und Vorhof vorstellig zu machen § 7. Damit waren uns Gebiete gegeben, welche zur Realpräsenz des Menschgewordenen in sehr verschiedene Beziehung je nach ihrer Receptivität zu setzen waren. Seine generelle Omnipräsenz beschränkten wir sofort durch das Zugeständniß, daß eine absolute Allgegenwart auch als Mensch, die menschliche Natur um ihre natürliche Endlichkeit bringen würde. Wie der Gottmensch im Erdenwandel der unendliche Logos bleibt, als Hypostase Alles mitregierend, aber nicht durch, sondern nur mit der angenommenen menschlichen Natur, es ist gezeigt worden. Und so ist er als Mensch, auch nach seiner Erhöhung, in genereller Ubiquität nur dem Kosmos zunächst, und nur operativ gegenwärtig. So gewiß er nicht nur durch seine menschliche Natur hindurch mit beiden übrigen Hypostasen in Verbindung steht, so gewiß er nicht inclusiv in jene Natur passiv eingegangen ist, ebenso gewiß vermag er in einer rein absoluten Wirkungsweise überall sich zu äußern, und greift über seine Erscheinung hinaus wie der menschliche Geist über seine materielle Gebundenheit hinausgreift, und der Leib endlich weit mehr seinen Ort in ihm, als er seinen Ort im Leibe haben wird. Indem wir die Präsenz des Herrn durch die menschliche Natur überhaupt nur für den Kosmos gelten ließen, nicht für das Gebiet der unermeßlichen Möglichkeiten, indem wir in den Stand gesetzt waren,

eine concrete theokratische Mitte in der rechten Hand Gottes zu haben, war es uns erleichtert, statt der absolut ruhenden Gegenwart eine vom Willen abhängige so zu sagen bewegliche, zu finden, und damit eine nicht unwichtige Frage zu lösen. Die Gegenwart des Herrn wurde nun ebenso als eine werdende, in concentrischen Kreisen, je nach der gesteigerten Empfänglichkeit derselben sich vollziehende, begriffen. Während die generelle Präsenz, sich auf den kosmischen Kreis beziehend, nur erst operative Assistenz in mechanischer Form ist, tritt im engeren Kreise der Menschheit und Kirche die dynamische Beiwohnuug und organische Einwohnung ein, und nur im engsten Kreise, der verklärten im Himmel thronenden menschlichen Natur, ist die essentielle Durchwohnung hergestellt. Aber die Bewegung des Ganzen geht darauf, auch das Heilige und den Vorhof zu Stätten der erfüllenden Realpräsenz zu machen, und endlich wird der Herr in völliger Gegenwart nach der Empfänglichkeit des Einzelnen dieses All zum Tempelleib und zum Gefäß der Fülle seiner Herrlichkeit gestaltet haben, so daß dieses All, dem er als Mensch verwandt, nun essentiell von ihm erfüllt ist, Eph. 1,23, wenn auch nicht in der concreten Weise wie die Kirche. Denn immer wird die Empfänglichkeit das Maß der Gegenwart sein. —

Damit ist aber auch das Werk des Sohns erfüllt. Und wenn Alles, wenn dasjenige ihm unterthan sein wird, in welches er trat, dessen Natur er an sich nahm, was er also in, mit und durch seine menschliche Natur erlöste und in sich fügte, so wird er selbst unterthan sein dem, der ihm alles unterthan hat. Er wird, immer in der angenommenen menschlichen Natur, in der er das Erlöste trägt, nach vollendetem Werk in die trinitare Bewegung zurücktreten, denn das Reich der Gnade ist aufgegangen in das Reich der Herrlichkeit. Es unterscheidet sich nicht mehr als solches von dem Bereich der übrigen Geschöpflichkeit, der Herr ist Alles in Allem. Das Glaubensleben, als besondere auf Erden wunderhafte Erscheinung, ist offenbar geworden als das eigentliche und allgemeine Leben, und der Glaube selbst als die allgemeine Vernunft der Dinge. Der Kreis des Heilslebens mündet im Universalleben, die Heilsgeschichte in die Universalgeschichte und das Mittleramt des Herrn in dem Königsamt, wie diese Zeit in der Ewigkeit und dieser Raum in der Herrlichkeit. Es bleibt nur die Frage, inwieweit der Logos noch als Christus wirkt Und die Antwort hat nochmals auf den Sohn als zweite Hypostase zurückzugehen.

Der Sohn ist's, in dem die ganze Fülle des Geschaffenen in idealem Gesicht aufging, in dem die ganze Welt der Ideen, und nicht nur ein Gebiet, ruhte, und durch den und in dem diese Vielheit realisirt und gesetzt wurde. So sind alle Gebiete der Schöpfung überhaupt die concrete Fülle dessen, was ideal im Sohn lag, der die ideelle Welt bereits ist. So besteht Alles im Sohn, durch den und zu dem Alles geschaffen ist. Also alle Engel- und Natur-Welten bedeuten seine ausgebreitete Herrlichkeit. Dann aber, so scheint es, hat es keine Bedeutung mehr, daß der Sohn, wenn er Alles dem Vater überantwortet hat, noch Christus, noch mit der menschlichen Natur bekleidet ist, hat dieselbe doch, wie früher behauptet, ihre essentielle Gegenwart nur für das kosmische System, dessen essentieller Theil durch die Incarnation sie geworden ist. Allerdings der Logos erfüllt und durchwohnt in mystischer Präsenz nur dieses Schöpfungsgebiet, welches er zu seinem Tempelleibe verklärte, und er ist essentiell den übrigen Schöpfungskreisen nicht in gleicher Art organisch gegenwärtig. Und weil die erlöste kosmische Sphäre den kleineren Kreis innerhalb der übrigen geschöpflichen Welten, und nun gar der transcendenten Herrlichkeit bildet, so ist der Sohn durch seine menschliche Natnr organisch-impleiiv nur diesem kleineren Kreise einwohnend und durchwohnend. Aber dieser kleinere Kreis ist der der Mitte. Die menschliche Natur, die heilige Gemeinde, die neue verklärte Naturwelt, das ist das in Abstufungen dem Logos organisch geeinte Gebiet dreier concentrischer Kreise. Und sie zusammen bilden nur die herrschende Mittelregion, um welche sich die weiteren concentrischen Ringe der reinen Engel und etwa Naturwelten, der Hierarchien, legen. Auf die Mittelregion aber blickten alle, denn auf das Geheimniß des Menschen blicken alle. Denn er war vom Anfang, wie sich früher ergab, zum Schlußgeschöpf bestimmt. So ruht die Weite aller anderen geschöpflichen Kreise in dieser Region der Einheit Gottes und der Menschen oder des Gottmenschen. Weil aber der Mensch nicht nur zur Aushülfe geschaffen ist, weil seine Schöpfung dem ewigen Gedanken entspricht, nach welchem er der geschöpfliche Mittler der gesammten Schöpfung, der Zusammenschluß ihres Reichthums sein soll, so ist in seiner Erhöhung, oder so wäre in seinem Bestehen, wenn er nicht gefallen wäre, — das Schöpfungsganze vollendet. Indem der Mensch und seine Welt in hypostatischer und mystischer Union mit dem Logos vereinigt und aus ihrer ver-

zerrten Zeiträumlichkeit in den Rhythmus und Ort des ewigen Lebens eingerückt sind, sind damit die weiten Linien des Geschaffenen gefaßt und in die ewige Mitte der Dinge zurückgebogen, so daß nun der weite Kreis harmonisch in sich geschlossenen und befriedigten Lebens im Menschen den Meister lobt.

Weil also der Mensch für die Vollendung der Welt nothwendig, seine Idee also eine ewige ist, so ist der Logos als solcher allerdings das Uebergreifende, und, im Hinblick auf die andern Hypostasen und die Möglichkeit unendlicher Neuschöpfungen, der Absolute und Unermeßliche.

Aber diese Neuschöpfungen sind doch hier, wie im § 38, den wir jetzt noch um einen Schritt weiter, und damit zum Abschluß zu führen haben — immer nur willkürliche Annahmen, und genau genommen kein Gegenstand der Speculation, die sich zunächst an Gegebenem hält. Jene von uns vorausgesetzte transcendente Herrlichkeit aber in § 1 ist, wie wir fanden, im Hinblick auf den Eingang des Menschen in sie das Land der Herrlichkeit. Und das System, welches wir nun als Schöpfung kennen, gipfelt einschließlich der Geisterwelten im Menschen als Synthese der Schöpfungsreihen, und ist auf ihn gerichtet. So wird der Gottmensch auch für die außerhalb des zu erlösenden Kosmos vorhandenen Schöpfungsgebiete als Mensch die ewige Bedeutung des Haupts besitzen. Dann aber dürfen wir auch sagen, daß er dem All der Dinge überhaupt auch in seiner Menschheit und durch seine Menschheit operativ vorsteht. Demnach hat das Wort des Epheserbriefs, daß er Alles in Allem erfülle, eine doppelte Bedeutung. Wir finden in jenem Erfüllen die essentiell impletive Präsenz; und diese bezieht sich auf den zu erlösenden Kosmos, dem der Gottmensch als Mensch entstammt, und den er nach endlicher wirklicher Wiedergeburt als seinen Leib, wie mit seinem Licht erfüllt. Und wir finden in jenem Erfüllen die einfach operative Macht; und diese bezieht sich auf das All auch der immer vollendeten, nie getrübten Dinge, auf Geister- und Natur-Welten, die im Menschen und nun im Gottmenschen ihre Synthese finden, und nun den weiten Kreis um die in Christo und der Gemeinde gipfelnde erlöste Welt bilden. Indem der Herr durch seine menschliche Natur jenem engeren Kreise gegenwärtig und insofern erfüllend allgegenwärtig ist, ist er für diesen weiteren Kreis durch dieselbe menschliche Natur nur herrschend wirksam.

So ist was früher auseinanderzufallen drohte, so weit es unserm Denken auf diesem Gebiet noch möglich ist, versöhnt. Alle das eine Haupt umkreisenden Schöpfungsgebiete erkennen in ihm dem Gott-Menschen sich in ihrer innern Bezogenheit auf ihn. Alle Kreise sind stufenweise aus dem Verhältniß der Aeußerlichkeit zu immer größerer Innerlichkeit emporgeführt. Der Gottmensch füllt in wirklicher Präsenz die Gemeinde, in wirklicher Präsenz den Kosmos, dem er organisch verbunden ist, in mächtiger wenn nicht Gegenwart so doch Wirksamkeit auch den weitesten Kreis. Alle ruhen, je nach ihrer Empfänglichkeit beseligt, in dem, in welchem Alles verfaßt ist, beides was im Himmel und auf Erden ist.

Dogmatischer Abschluß.

Es erscheint rathsam, über den Fluß der Darstellung, welche in dem zuletzt Gesagten zur Ruhe und theilweis zu reflexer Selbsterfassung und zusammenfassendem Rückblick gelangte, uns völlig erhebend, einen Aufriß dessen zu versuchen, was die Arbeit dogmatisch gewinnen wollte. Es mag das auf die Gefahr hin geschehen, Einiges zu wiederholen.

Unsere Untersuchung hatte das Ziel, den Begriff der Realpräsenz auf den Grundlagen neu zu gewinnen, auf welchen die Kirche fußt. Zu dem Zweck wurde der Schriftgedanke festgestellt, und der dogmengeschichtliche Ueberblick hatte die Aufgabe, darzuthun, was in jedem der größeren Kirchenkörper, in welche die eine Kirche auf Erden zeitweilig auseinandergegangen ist, aus diesem centralen Gedanken wissenschaftlich geworden sei.

So ergab sich, daß die reformirte Theologie eine wirkliche Gegenwart nur der göttlichen Natur des Herrn überhaupt hat, welcher als Gottmensch von der Kirche entfernt, in einer Jenseitigkeit gehalten, und in örtlicher Entfernung von der Erde gedacht wird. Wie nur die antike Weltanschauung einen solchen Himmel empfehlen konnte, so wird diese Anschauung auch bewußt gepflegt. Es kann von Realpräsenz des Gottmenschen also nicht die Rede sein. Das: Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende — wird durch Beistand, Machterweisung und nur operative Assistenz erklärt.

Genau ebenso erklärt die herrschende katholische Theologie dies Wort des Herrn. So ist denn auch dort, wie sich ergab, eine wirkliche Realpräsenz des Erhöhten nach beiden Naturen nur einseitig gewonnen. Sie ist auf die eucharistische Gegenwart beschränkt. Diese ist ausnahmsweises Präsentsetzen des seiner menschlichen Natur nach im Jenseits Abwesenden. Durch jedesmaligen Wunderakt wird ermöglicht, was, in Anbetracht der räumlichen Entfernung des Auferstandenen, eigentlich unmöglich ist. Die Realpräsenz ist nur Multilocation des Gottmenschen im Sacrament. Sollte er außer

demselben in Wunder-Erscheinungen auf Erden, wie etwa Maria, sich zeigen wollen, so wird die Theologie sich der Thatsache fügen, da sie des Herrn Macht nicht beschränkt. Aber es ist das dann immer nur ein Mirakel, eine Ausnahme. Denn aus sich kann die menschliche Natur Christi nur im Himmel sein. Die gottmenschliche Präsenz an verschiedenen Orten auf Erden zugleich ist Wunder und wird durch Wunder bewiesen.

Aber die eucharistische Realpräsenz muß als der allgemeinen Realpräsenz des Erhöhten innerhalb der Kirche subsummirt, als diesem Allgemeinbegriff untergeordnet erkannt werden.

Die Gegenwart des Herrn, im Sacrament wie außer demselben, im Himmel wie auf Erden und in der Mannigfaltigkeit der Erweisungen, muß als eine, alle diese Erweisungen müssen als einfache, nicht wunderhafte sondern natürliche, Darstellungen des in der Kirche gegenwärtigen Gottmenschen begriffen sein. So nur können die verschiedenen Aussagen, welche die Schrift uns darreicht, wie zerstreute Linien zur Einheit einer Figur, in einen Lehrsatz, unter den einen Begriff der Realpräsenz gebracht werden. So nur wird die eucharistische Gegenwart in ihrer Nothwendigkeit verstanden. Den vollen Ausdruck dessen, wie die Schrift über diese dauernde Gegenwart des Auferstandenen und Erhöhten bei den Seinen auf Erden lehrt, bei denen er ganz, ungetheilt, als Gottmensch nach beiden Naturen sein will bis an der Welt Ende, — fanden wir innerhalb der lutherischen Confession.

Aber es haben sich auch hier nicht unbedenkliche Bildungs-Elemente beim Ausbau dieses Lehrstücks geltend gemacht, und wir waren genöthigt, in mehr als einem Punkt den Einwürfen Recht zu geben, welche von Ingolstadt wie Heidelberg her sofort gegen diejenige absolute Gegenwart des Herrn erhoben wurden, welche kurz mit dem Ausdruck Ubiquität bezeichnet wird. Und für diese absolute Ubiquität fanden wir allerdings durchaus keine Belege bei den Kirchenvätern. Das ist ein weiteres Zugeständniß, welches der Concordienformel und ihrem Catal. testium gegenüber an die katholische und reformirte Theologie zu machen war. Aber es sind auch dogmengeschichtlich die Vordersätze gezeigt, auf denen jene Theorie einer absoluten Omnipräsenz des Erhöhten allein möglich war und entschuldbar ist.

Nach der Kritik, welche durch die Darstellung des Lehrstücks,

wie es innerhalb der Dogmen-Geschichte erscheint, sich von selbst ergab, mußte zu neuer positiver Aufstellung übergegangen werden. Sie geschah unter Berücksichtigung der von der Theologie der anderen Bekenntnißkörper mit Recht gemachten Einwendungen. Sie geschah von der bestimmten philosophischen Anschauung über das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen aus, welche innerhalb der Dogmatik der lutherischen Confession von beherrschender Bedeutung wurde, und die Dogmenbildung unbewußt leitete, wie dieses in der Nachtmahlslehre nur zu Tage tritt. Sie geschah von hier aus mit Hülfsmitteln und auf dem Grunde ganz bestimmter philosophischer Voraussetzungen, wie sie im Real-Idealismus gegeben sind, von dem aus das Leben als Kategorie nur verstanden werden kann. Sie geschah ferner von Erfahrungen aus, welche das Ergebniß zum großen Theil der Neuzeit sind, die sonst häufig ignorirte Thatsachen in das System aufnahm.

Die Grundlage der gegebenen Aufstellungen bildet ein Gottesbegriff, welcher nicht überall auf Beifall zu rechnen hat. Denn darin dürfte Fichte Recht haben: „Die wissenschaftliche Theologie unserer Zeit hat noch nicht sich entschließen können, mit klarer Entschiedenheit einem realistischen Begriffe der Gottheit sich zuzuwenden.“ Von jenem Ideal-Realismus aus ist das trinitare Leben mit bestimmter Absicht für die Allgegenwart, freilich nur flüchtig, gezeichnet. Nähere Begründung des Standpunktes konnte nicht hier, könnte nur in besonderer Erörterung gegeben werden. Hier kam es darauf an, den locus non circumscriptus der Concordienformel oder die behauptete Unbestimmtheit des Absoluten für die Theologie zu überwinden, und ebenso für jene gleichartig expansiv gedachte Allgegenwart eine concrete Mitte zu finden, damit das naturhafte Ueberallsein auch hierdurch zum ethischen Ueberallseinkönnen erhoben werden könne.

Wie theologisch, so ist auch anthropologisch für das zu behandelnde Dogma vorgearbeitet. Hier hat, abgesehn von den eben angedeuteten Ergebnissen neuerer Forschung auf diesem Gebiet, ein Standpunkt eingenommen werden müssen, welcher wiederum auf einer bestimmten Theorie der Materie ruht. Diese Theorie ermöglichte und verlangte die einfache, nur unter göttlicher Assistenz und Leitung sich bewegende, Entwicklung des Naturganzen vom planetaren Grundstoff bis zur Seele des Menschen hinauf, in welcher die aufsteigende Linie ihre Höhe erreicht. Die Verinnerung der Naturwelt, welche

wir Seele nennen, wird im Menschen mit dem eingesenkten und vom Schöpfer gehauchten persönlichen Geiste verbunden. Der Mensch ist auf der Stufenleiter der Geschöpfe das Höchste, edler als die Engel, ein für die Bestimmung der endlichen impletiven Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi innerhalb des Kosmos wichtiger Satz. Er ist nicht neu, unter uns vertrat ihn Johann Arnd mit großer Entschiedenheit, er ist von großer Bedeutung. — Im Menschen mündet das kosmische Universalleben. Damit ist gegeben, daß der Kosmos für ihn offenes, ihm essentiell eignendes System und Gebiet ist. So ist der menschlichen Natur nichts Göttliches beigelegt oder mitgetheilt, sondern sie ist nur zu ihrer ursprünglichen ihr ewig zugedachten Seinsweise durch den Logos zurückgeführt, wenn sie in ihm und mit ihm dieser Welt völlig gegenwärtig ist. So ermöglichte sich uns diese zuerst operative, dann dynamische, endlich, im Fortschritt der Erhöhung der menschlichen Natur in Christo, organische Präsenz, — und diese und alle übrigen Erweisungen des Gottmenschen als Menschen, auch im Stand der Erniedrigung, erschienen nicht vereinzelte „Wunder.“ Alle diese Erscheinungen und Bethätigungen sind nun natürliche Ergebnisse der Zurückführung der menschlichen Natur in die paradiesische Seinsform. Denn durch die Erlösung ist ihre ursprünglich gegebene, dann durch die Sünde verschlossene Capacität für das Göttliche nicht nur geöffnet worden, durch die Erlösung durch den sie assumirenden Logos ist sie zu einer dem gegenwärtigen Aeon gegenüber idealen und wunderhaften Erscheinung geworden, welche an sich schon auf dem Meere wandelt und dem Sturm gebietet. Darin aber liegt eine neue Instanz für eine auf den Kosmos bezügliche, die menschliche Natur nicht verabsolutirende, sondern als völlig endlich bewahrende, Präsenz des Gottmenschen als Menschen.

In anderer Richtung mußten diese unsere anthropologischen Vordersätze, nach welchen der Mensch nicht Identität, sondern Synthese von Geist und Natur ist, uns die Mittel geben, die Verschiedenartigkeit der Wirkung von Wort und Sacrament, und damit die Nothwendigkeit der sacramentlichen Gabe klar zu machen. Wie weit dies gelang, wird der Leser zu entscheiden haben.

Alles aber sollte nur vorarbeiten für die positive Bestimmung des dogmatischen Begriffs der Allgegenwart.

Schleiermacher sagt im ersten Bande seiner Dogmatik: „Den

pantheistischen Schein trägt sehr stark jene Bestimmung, daß Gott nicht circumscriptive, sondern repletive überall sei. Denn bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit körperlichen Kräften nicht entfernen." Und er führt Pisecius an, welcher sagte, wenn es zugestanden würde, daß Gott nicht virtuell, sondern essentiell durch Alles gehe, so sei die Welt corpus quoddam divinum. Allerdings, und wir haben gezeigt, zu welchen Extremen diese Allgegenwart führe. Denn Occam zieht schon wie Luther die Consequenz der dem Willen vorangehenden repletiven Existenzweise.

Deutlicher in der Erklärung der Allgegenwart als Schleiermacher, bemerkte Nitzsch, daß für den speculativen Gedanken der Omnipräsenz die Vorstellungen des Erfüllenden, des Durchdringenden, sich Ausdehnenden, in Allem und durch Alles Seienden: nur vorbereitend seien. Wenn nämlich, wie es doch in der Schrift geschehe, die Allgegenwart als mit Allwissenheit und Allmacht in Einheit gedacht werde, so trete die Vorstellung offenbar damit über das Naturhafte hinaus, und das Allenthalbensein werde mehr geistige und dynamische Beziehung (Syst. § 71). Aber auch lutherische Dogmatiker sprachen dasselbe aus, und Vilmar sagt mit Recht: „Die h. Schrift zeigt die Allgegenwart Gottes vorzugsweise als ein Allenthalben Nahesein Gottes" (Dogmatik. Gütersl. 1874 I S. 205). Damit ist die generelle Inexistenz abgelehnt, so daß wir oben Kuhn gegen Dieringer völlig Recht geben konnten.

So ist denn im Vorhergehenden nach geschichtlicher Kritik zunächst der Begriff göttlicher Unermeßlichkeit positiv neu gefaßt (§ 2).

Sehr bestimmt ist dann von dieser Unermeßlichkeit: die Allgegenwart selbst geschieden (§ 4), und als Beziehung auf den engeren Kreis endlicher Schöpfung ausgesondert. Damit ist dem Eutychianismus vorgebeugt, welchen Sadeel wie Gretser, welchen reformirte wie katholische Theologie mit Recht in der einfachen Uebertragung der Allgegenwart als unendlicher Eigenschaft auf die menschliche Natur Christi finden konnten. Denn jene Gegenwart wurde All-Gegenwart, und dann erwies sich die Zuhülfenahme einer nur leihweisen Mittheilung an die menschliche Natur als unzulänglich.

Somit konnte die Form repletiven Sein's, weil nach altem Gebrauch die göttliche Seinsweise bezeichnend, für den Gottmenschen nicht einfach in Anspruch genommen werden.

Ebenso ist zuzugeben, daß die Wahrheit der menschlichen Natur,

die Freiheit ihrer Entfaltung, durch die Behauptung einer absoluten und fertigen kosmischen Präsenz derselben höchst bedenklich beeinträchtigt worden ist. Dies war der Fall auch dann, wenn die absoluten Idiome der menschlichen Natur nur geliehen, oder nur potentiell in ihr ruhend und verborgen gedacht waren.

Zu verzichten ist demnach auf jede absolute Ubiquität, sei es im Stande der Erniedrigung oder in dem der Erhöhung.

Dagegen würde, auch bei der Annahme in thesi völlig gesetzter Personal-Union, zu lehren sein, daß im Stand der Erniedrigung der Logos in genereller, kosmischer Omnipräsenz dem Universum nicht durch die menschliche Natur, sondern nur mit ihr, mit ihr geeint, von ihr aus, gegenwärtig war. In specieller Präsenz aber war er den Seinen Anfangs nur mit der menschlichen Natur, und erst als diese für die göttliche geweitet und von ihr durchdrungen war: durch die menschliche Natur als Organ zugegen. Nun wirkte die Gottheit nach dem Kosmos hin in immer sich steigerndem apotelesmatischen Zusammenwirken beider Naturen. Auf Grund völlig fertiger, physisch gesetzter Union erhob sich die Bewegung gegenseitiger Oeffnung und Durchdringung der Naturen bis zu ethischer Vollendung der Personalunion.

Im Stande der Erhöhung haben wir drei Formen der Gegenwart des Gottmenschen für diesen Aeon anzunehmen.

Er ist durch seine menschliche Natur als Organ zuerst in generellem Concursus, in allgemeiner Assistenz, kosmisch gegenwärtig. Diese Gegenwart als Anwohnung ist nicht essentielle, sondern nur virtuelle und operative. Ihr Character ist nicht Adiastasie, sondern Energie. Sie erstreckt sich auf das Reich der Macht, aber nur auf diesen endlichen Kosmos, welcher von Anbeginn in dem Menschen gipfelt, so daß die Wirkung des Erhöhten durch die menschliche Natur in ihn sich naturgemäß erstreckt. Aber die Art der Beziehung des Herrn zum Kosmos ist mehr diejenige eines allgemeinen nur mechanischen, mehr äußerlichen Verhaltens.

Der Gottmensch ist sodann durch seine menschliche Natur in specieller Präsenz der Kirche als neuer Menschheit gegenwärtig. Diese Gegenwart als Beiwohnung und später Einwohnung, ist nicht mehr eine virtuelle, sie ist essentielle. Ihr Charakter ist nicht nur allgemeine Assistenz, sondern bestimmter Adessenz und endlich Inexistenz. Das Verhältniß hat sich von der Stufe des blos Mecha-

nischen zu derjenigen des Dynamischen und endlich Organischen erhoben. Die Gegenwart innerhalb des Vorhofs und der einfach ontologischen Beziehungen ist zu derjenigen innerhalb des Heiligthums, ist zum Esoterischen emporgestiegen. In diesem Gebiet also steigert sich die Gegenwart. Sie bleibt nicht dynamische Beiwohnung. Im Prozeß der Wiedergeburt gipfelt sie zu essentieller organischer Einwohnung, und schließt in mystischer Union ethisch ab.

Endlich fanden wir das Gebiet speciellster Präsenz des Gottmenschen innerhalb der himmlischen Herrlichkeit als des Kreises der Lebensvollendung, des Allerheiligsten. Die Gegenwart ist hier nicht mehr nur Anwohnung, Beiwohnung oder Einwohnung, sie ist Durchwohnung.

Wie aber der menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung die volle Freiheit eigener Entwicklung und selbstthätiger Aufnahme gelassen, die Bethätigung des Logos durch sie als Organ nach gewisser Richtung hin damit beschränkt war, so war die relative Welt überhaupt in ihrem Sein zunächst sicher zu stellen. Darum ist die Gegenwart des Herrn nicht nur als beschränkte, sondern auch als eine erst werdende zu begreifen. Als wesentliches dem Willen unterworfenes Erfüllen, als ausstrahlendes Durchwalten und doch essentielles Eingehn, wird sie indeß Geheimniß bleiben, dem unsere Vorstellungen sich nicht nahen, wenn ihr auch bestimmtere Linien und Grenzen gezogen sind, um die Selbstständigkeit des Endlichen zu schützen. Sie wird erst dann vollendet, aber auch dann noch nach Art der Empfänglichkeit immer verschiedenartig sich bethätigend sein, wenn durch die geheiligte Gemeinde hindurch dies Universum erlöst und verklärt sein wird (S. 423).

Aus Allem ergibt sich, daß nicht nur auf die absolute, sondern auf jede Ubiquität im bisherigen Sinn für die Dogmatik zu verzichten ist.

Denn das centrale Sein des persönlichen Gottmenschen in einem bestimmten Irgendwo verbietet nicht nur die Annahme eines gleichzeitigen persönlichen Ueberallseins, sondern auch schon einer bloßen Multilocation der Person des Erhöhten. Wie er von der Mitte der Dinge aus raumüberwindend essentiell auch unzähligen Punkten des Umkreises effulgurativ gegenwärtig ist, ohne daß seine Essenz von seiner Persönlichkeit, also von der Mitte, losgelöst wird, dieses Postulat freilich wird uns nicht begrifflich näher gebracht wer-

den können. Wir bedürfen desselben aber um der Expansion zu entgehn, und die Vervielfältigung des Gottmenschen zu vermeiden. § 47. 53.

Jedenfalls sind die Theorien der Multipräsenz und Multivolipräsenz abzuweisen, wenn damit das persönliche Sein des Gottmenschen an vielen Orten zugleich gemeint ist.

Bleibt uns demnach nur eine Realpräsenz der Person des Herrn selbst in der Mitte der Dinge, und deshalb überall dort, wo er will, aber immer nur an einem Orte, nie an zwei Orten zugleich, weil sonst die Multilocation zur Multiplication wird, so liegt in dieser Aufstellung keine Gefahr. Denn immer bliebe die Annahme zur Aushülfe, daß diese persönliche Mitte raumüberwindend den Umkreis doch in sich fasse. Jedenfalls aber ist der Herr essentiell überall, wo er will, gleichzeitig gegenwärtig, bis das Universum, welches in der menschlichen Natur an sich schon mündet, ihm völlig entsprechend geworden, und von ihm erfüllt in ihm ruht.

Was endlich die Art betrifft, in welcher wir ein essentielles Erfülltsein des Kosmos vom Gottmenschen, wie unzweideutige Schriftstellen es festzuhalten geboten, uns vorstellig zu machen haben, so ist dafür auf Früheres zurückzuweisen. Immer sind die nöthigen Vergleiche vom Licht hergenommen, um die Vorstellung des Expansiven und Stofflichen abzuwehren. Das Licht füllt nicht stofflich die Schale von Glas, welche es durchleuchtet. Es füllt sie nur so, daß es sie in die entsprechende Bewegung hineinzuziehen vermag. Das war nicht möglich bei den erdhaften Massen, aus denen das Glas besteht. Sie standen undurchsichtig dem Licht spröde gegenüber. In Glas verwandelt, in diese erhöhte Seinsweise emporgeführt, gewissermaßen verklärt, sind sie dem Licht entsprechend und geöffnet, und dieses, seiner Natur nach eine Bewegung, deren Quelle uns unbekannt ist, setzt sich als Bewegung im Glas und durch dasselbe fort. Es zieht das Glas als ihm entsprechende Natur in seine Bewegung, die es nun mittönend theilt. So wird die Schale vom Licht „erfüllt.“ Das haben wir nicht auf das Erfülltsein der Gemeinde, denn hier kommen sacramentliche Gaben und leibliches Berühren hinzu, wohl aber auf das des Universums anzuwenden. — Denn so führt der Gottmensch endlich den Kosmos aus der Form erdhafter Verschlackung und verworrener Massenhaftigkeit in die lichte Art verklärter Naturwelt empor, welche ihm nun geöffnet weil entsprechend ist. Sie wird die weite, von ihm bewegte, gleichartig in

seine Bewegung hineingezogene, und so von ihm durchleuchtete. So erfüllt er sie, ohne in sie auszuströmen, er füllt sie in einfacher Bewegung wie das Licht die weite durchsichtige Schale.

Vielleicht gingen diese Andeutungen bereits zu weit, und scheinen zudringlich ein Gebiet zu betreten, welches der Speculation unzugänglich, dem frommen Gemüth besser vorbehalten bleibe. Aber es war auch nicht beabsichtigt, hier dogmatische Bestimmungen vorzuschlagen, sondern dieselben vielmehr theils abzuwehren, theils Schriftgedanken zu verbinden, dem Verständniß näher zu bringen, und ihre Rationalität darzuthun.

Verzeichniß der Schriftsteller,

welche zu berücksichtigen waren.

Druckfehler.

Seite 13	statt:	Es ist extensiver . . .	lies:	Er ist . . .
„ 23	„	cooporatio	„	cooperatio.
„ 30	„	Endlichen	„	Endliche.
„ 31	„	o	„	so.
„ 45	„	athmosph.	„	atmosph.
„ 57	„	(rhytm.	„	rhythm.)
„ 57	„	phychol.	„	psychologisch.
„ 97	„	signific.	„	signif.
„ —	„	kannte	„	konnte.
„ 120	„	ὑψηλότεσ . .	„	ὑψη λότερος τῶν ὀυρανῶν.
„ 139	„	vermachte	„	vermochte.
„ 143	„	wir	„	wie.
„ 145	„	in corporea	„	incorporea,
„ 159	„	Zurückstände	„	Zustände.
„ 171	„	Soiker	„	Stoiker.
„ 176	„	wir	„	wie.
„ 186	„	Stagulens.	„	Stapulensis.
„ 193	„	Idianen	„	Idiomen.
„ 200	„	gilt	„	gibt.
„ 203	„	Nicoloi	„	Nicolai.
„ 222	„	θεανθγ.	„	θεανθρ.
„ 223	„	1820	„	1620.
„ 239	„	J. J. Lange.	„	J. P. Lange.
„ 240	„	Hoffmann	„	Hofmann.
„ 251	„	antologisch	„	ontologisch.
„ 255	„	veralsolut.	„	verabsolutirt.
„ 261	„	steigender	„	steigernder.
„ 266	„	dynemisch	„	dynamisch.
„ 290	„	Grade	„	Grabe.
„ 295	„	addutiv	„	adductiv.
„ 296	„	Basielius	„	Basilius.
„ 301	„	difinitiv	„	diffinitiv.
„ 305	„	Concomitenz	„	Concomitanz.
„ 323	„	Schmidt	„	Schmid.
„ 335	„	opproxim.	„	approximatio.
„ 348	„	caveant	„	careant.
„ 364	„	assicirt	„	afficirt.
„ 385	„	occipy u. nf.	„	occupy u. if.
„ 406	„	Nationalität	„	Rationalität.
„ 407	„	Studien	„	Stadien.